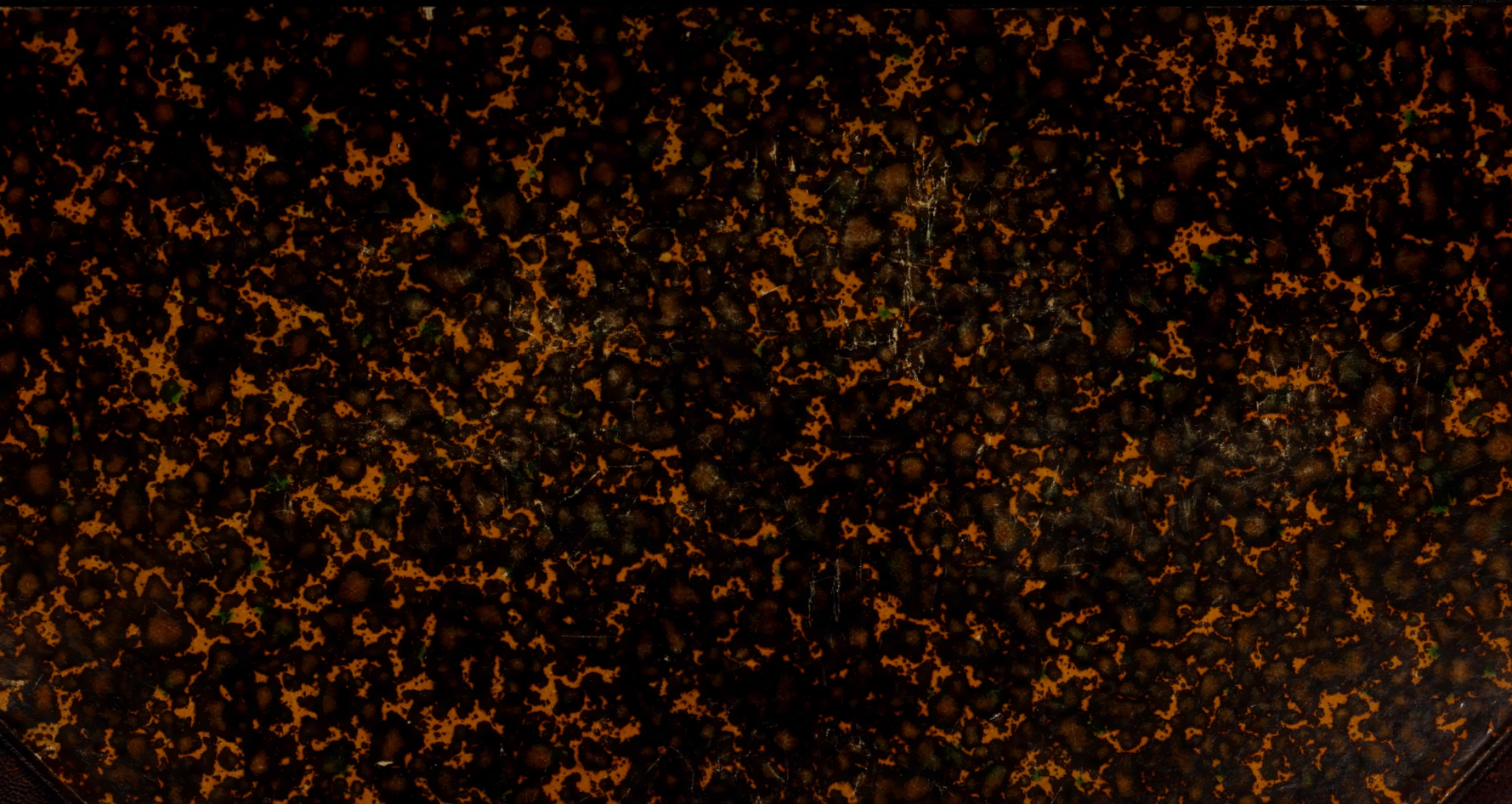
UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

3 1761 09703999 4



Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/exoduserklrt00holz

KURZER HAND-COMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,
K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG II:
EXODUS.

TÜBINGEN
FREIBURG I. B. UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1900.

Bibl. Lit. Comment. (O.T.) Mar

EXODUS

ERKLÄRT

VON

LIC. DR. H. HOLZINGER

STADTPFARRER IN ULM A/D.

MIT ACHT ABBILDUNGEN.

PRESERVATION SERVICES
DATE DEC 2 1987

49582
13/2/01

TÜBINGEN
FREIBURG I. B. UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1900.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen
behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

Seite

I. Inhalt und Aufbau VII
II. Die Quellen X
III. Die Redaktion XIII
IV. Neuere Literatur XIV
V. Übersicht über die Quellenscheidung XV
Verzeichnis der Sigla XX

Erklärung.

A. Die Erlösung Israels (Cap. 1—18) . . . . . 1—63
I. Die einleitenden Ereignisse (1 1—7 7) . . . . . 1—21
1) Die Bedrückung des Volkes Cap. 1 1
2) Moses Jugend 2 1–22 4
3) Moses Berufung und Rückkehr 2 23—4 31 7
4) Die erste Verhandlung 5 1—6 1 17
5) Nochmalige Berufung und Personalien Moses 6 2—7 7 18
II. Die Plagen und die Befreiung (7 8—13 16) . . . . . 21—43
1) Die Plagen 7 8—11 10 21
Das vorbereitende Schlangenwunder 7 8–13 21
Verwandlung des Wassers in Blut 7 14–25 22
Die Frösche 7 26—8 11 23
Die Stechmücken 8 12–15 24
Die Hundsfliegen 8 16–28 25
Die Viehpest 9 1–7 26
Die Beulen 9 8–12 26
Der Hagel 9 13–35 27
Die Heuschrecken 10 1–20 28
Die Finsternis 10 21–29 30
Die Tötung der Erstgeburt Cap. 11 31
2) Das Passah und der Auszug 12 1—13 16 33
III. Der Zug zum Sinai (13 17—18 27) . . . . . 43—63
1) Der Durchzug durchs Schilfmeer 13 17—15 21 43
2) Die Erhaltung des Volkes in der Wüste 15 22—17 16 53
3) Die erste Organisation des Volkes Cap. 18 60
B. Die Gesetzgebung am Sinai (Cap. 19—40) . . . . . 63—150
I. Die Promulgation des ersten Dekalogs (19 1—20 21) . . . . . 63—78
1) Die Vorbereitung Cap. 19 63
2) Der Dekalog 20 1–21 69
II. Das Bundesbuch (20 22—23 33) . . . . . 78—103
1) Das Gesetz 20 22—23 19 78
2) Die Schlussrede 23 20–33 101

Seite

III. Die weiteren Vorgänge am Sinai (Cap. 24 32—34) . . . . . 103—120
1) Der Bundesschluss Cap. 24 103
2) Der Abfall des Volkes und der Befehl zum Abzug Cap. 32 33 . . 107
3) Die Erneuerung der Gesetzestafeln Cap 34 114
IV. Die Sinaigesetzgebung von P (Cap 25—31 35—40) . . . . . 120—150
1) Die Anordnung der Herstellung des Kultapparats Cap 25—31 . . 120
25 1–9 Die geforderten Gaben und ihr Zweck 120
25 10–22 Die heilige Lade 121
25 23–30 Der Schaubrottisch 124
25 31–40 Der Leuchter 126
Cap. 26 Der Wohnraum 126
27 1–8 Der Altar 131
27 9–19 Der Vorhof 132
27 20f. Das Öl für den Leuchter 134
Cap. 28 Die Priesterkleidung 134
Cap. 29 Die Weihevorschriften 140
30 1–10 Der goldene Räucheraltar 144
30 11–16 Das Kopfgeld 145
30 17–21 Das Waschbecken 145
30 22–34 Die Salbe und das Räucherwerk 146
31 1–11 Die Bestellung der Techniker 147
31 12–17 18 Einschärfung des Sabbathgebots. Schluss 147
2) Die Herstellung des Heiligtums Cap. 35—40 148
Alphabetisches Register 151

Abbildungen.

Schaubrottisch und Leuchter auf dem Titusbogen zu Rom 124
Steintafel aus dem Tempel des Sonnengottes zu Sippara 125
Fussgestelle 129
Plan des Heiligtums (samt Vorhof) 133
Leierspielender Beduine (mit Lendenschurz) 135
Beduine mit Lendenschurz 135
Figur auf der Stele von Gĕbāl 136
Hohepriester im Ornat 139

Einleitung.

I. Inhalt und Aufbau. Das zweite Buch des Hexateuchs nennt MT mit seinem vollen Titel nach den ersten Worten des Buches וְאֵלֶּה שְׁמוֹת, citiert wird bloss mit שְׁמוֹת; LXX hat die Überschrift ἔξοδος (A + Αἰγύπτου), Syr. ܣܦܪܐ ܕܡܦܩܢܐ (citiert wird mit ܡܦܩܢܐ). LXX und Syr. benennen das Buch nach dem Inhalt der ersten fünfzehn Capitel. Es berichtet über die Befreiung Israels aus Ägypten, den Zug des Volkes zum Sinai und über neun von den elf Monaten des Aufenthaltes am Sinai.

Die Darstellung des ersten Teiles ist, wenigstens in der Hauptsache, eine gut verlaufende Erzählung. Mit einem Wechsel auf dem ägyptischen Königsthron hört die Gunst, deren die Israeliten sich zu erfreuen hatten, auf; sie sind so stark geworden, dass sie gefährlich werden könnten; es wird daher eine Unterdrückungspolitik gegen sie eingeschlagen (Cap. 1). Dem vom König befohlenen Schicksal der neugeborenen israelitischen Knaben entgeht ein Knäblein aus dem Stamme Levi: von der Mutter der Fürsorge Gottes überlassen fällt es in die barmherzigen Hände der Königstochter, und Mose, der künftige Befreier und Rächer seines Volkes, wächst am ägyptischen Königshof auf (2 1–10). Zorniger Schmerz über die Not seines Volkes lässt ihn einen von dessen Drängern niederschlagen; er muss fliehen und führt sich, wieder durch ein Eintreten für Bedrängte, in das Haus des midianitischen Oberpriesters ein (2 11–22). Inzwischen beschliesst Gott, der Not der Israeliten ein Ende zu machen: Mose, der bis dahin als Hirte bei den Midianitern gelebt hat, erhält durch eine Gotteserscheinung den Auftrag, Israel aus Ägypten zu führen; seine, übrigens auf 2 11f. nicht zurückgreifenden, Bedenken werden von Gott überwunden; zum Ausweis seiner göttlichen Sendung wird er mit der Vollmacht zu wunderbaren Zeichen versehen und erhält Instruktionen für ein kluges Angreifen der schwierigen Aufgabe; so ausgerüstet kehrt er nach Ägypten zurück (2 23—4 26). Bei seinem Volk findet er Glauben. Der Pharao, der sich Moses von früherher augenscheinlich nicht erinnert, beantwortet das Ansinnen, das Volk zu einem Fest in der Wüste auf drei Tage zu beurlauben, mit Steigerung der Unterdrückungsmassregeln; Mose, über den Umschlag der Stimmung der Israeliten beunruhigt, erhält von Gott eine neue bestimmte Zusicherung, dass Gott das Volk erlösen werde (4 27—6 13). Die Erzählung bricht in diesem Moment höchster Spannung ab, um einen trockenen Stammbaum mitzuteilen, der die Abstammung Moses und Aarons aufhellt (6 14–27). Dann wird der systematische Druck auf den Pharao und sein Land erzählt (6 28—11 10): nachdem das blosse Schaustück

eines Wunders ganz ohne Eindruck geblieben war (7 8–13), folgen zehn Plagen. Mit der Ankündigung der zehnten ist wieder ein Moment der Spannung erreicht — man meint die zum Schlag ausgereckte göttliche Hand zu sehen. Die Erzählung gönnt sich jetzt aber Zeit, eine sehr ausführliche Vorschrift über die Riten des Passahfestes einzufügen (12 1–28). Während der Feier dieses Festes erfolgt der entscheidende Schlag, die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen; die Israeliten werden von den verzweifelten Ägyptern zum Land hinausgetrieben (12 29–42), doch ist der Tumult nicht so gross, dass nicht Zeit zu einer kasuellen Ergänzung der Passahverordnung, sowie zu einer grundsätzlichen Ordnung der künftigen Feier des Passahfestes bliebe (12 43—13 16). Man kann freilich sagen, diese Anordnung diene aufs wirksamste dem Eindruck der göttlichen Überlegenheit gegenüber allem Eifer der Feinde. Der Pharao bereut nämlich schnell seine Nachgiebigkeit und sucht das abziehende Volk wieder in seine Gewalt zu bekommen; die Situation wird für diese verzweifelt: sie sind zwischen das Meer und das Heer der Verfolger eingeklemmt; da öffnet ihnen Gott einen Weg durchs Meer, sie kommen hindurch, die nachsetzenden Verfolger werden von den Wogen verschlungen (13 17—14 31). Damit ist die Erlösung aus Ägypten vollzogen; ein Dankpsalm feiert den grossen Augenblick (15 1–21).

Es beginnt nun die Schilderung des Zuges durch die Wüste zum Sinai (15 22—18 27). Das bald über die Entbehrungen dieser Wanderung murrende Volk wird von Gott getränkt und gespeist (15 22–27 16 1–35 17 1–7), auch durch einen Sieg über einen mächtigen Feind der Gegenwart Gottes versichert (17 8–16). Die Erzählung lässt sich in der Hauptsache unbefangen lesen, wenn man von den Parallelen in Num 11 und 20 noch nichts weiss, auch übersehen will, dass 16 33 das Vorhandensein eines Heiligtums, 17 9 Bekanntschaft mit der Person Josuas voraussetzt. Dagegen fällt sehr empfindlich aus der Situation die Schilderung der Organisation des Volkes in Cap. 18 (vgl. auch hier die Konkurrenz von Num 11): das Volk ist hier nicht auf der Wanderung begriffen und von Existenzsorgen in Anspruch genommen, sondern ist an einem Ruhepunkt, an einem länger besetzten Lagerplatz und in der Lage, Rechtshändel zu haben und zum Austrag zu bringen.

Cap. 19 berichtet die Ankunft am Sinai und die Vorbereitung der Gesetzgebung. Die Schilderung wird hier geradezu peinlich; nicht nur dass es sehr befremdend ist, wie oft Mose den Berg hinauf und heruntersteigen muss — er ist nach 7 7 ein achtzigjähriger Mann —, sondern es ist überhaupt nicht möglich ihm auch nur in Gedanken dabei zu folgen: v. 10 14 (vgl. v. 9) wird er den Berg heruntergeschickt, ohne vorher wieder hinaufgestiegen zu sein. Die Gesetzgebung selbst besteht aus zwei Akten: dem Volk ruft Gott den Dekalog zu (20 1–17); da das Volk sich fürchtet und bittet, weiteres nicht selbst entgegennehmen zu müssen, begiebt sich Mose an das den Berg bedeckende Gewölk, aus dem das Blitzen, Donnern, das Hallen der Posaunen und das Rufen der Gottesstimme kommt (20 18–21), und vernimmt aus dem Munde Gottes eine offenbar als Explikation des Dekalogs gemeinte ausführliche Darlegung der für das rechtliche und kultische Leben des Volkes geltenden Grundsätze (20 22—23 19) nebst einer Schlussansprache, die ermahnt, einem das Volk künftig begleitenden, Gott und seinen Willen repräsentierenden Engel allen Gehorsam zu leisten, und verheisst, dass Gott das Volk wunderbar in den Besitz des gelobten Landes bringen werde (23 20–33).

Der unmittelbar an diese Eröffnung anschliessende Befehl, mit Begleitung auf den Berg zu kommen (24 1f.), verlangt vom Leser den guten Willen, die nötigen Voraussetzungen hinzuzudenken. Im weiteren schliesst die Verpflichtung auf das von Mose dem Volk mündlich mitgeteilte und aus dem Gedächtnis niedergeschriebene Gesetz — man kann zunächst nur an das Bundesbuch denken — in Verbindung mit einer Bundesceremonie, sowie eine den etwa auf halbe Höhe des Berges (v. 12) berufenen Vertretern des Volkes zur Bestätigung der Realität des Bundes gewährte Theophanie (24 3–8 9–11) gut an. Weniger deutlich ist, warum das Volk nur auf das Bundesbuch, nicht auch auf den Dekalog verpflichtet wird. Eine Niederschrift des Dekalogs wird erst nachträglich von Gott selbst gegeben; Mose wird zur Entgegennahme derselben mit (v. 13, oder ohne? v. 15) Josua auf den Berg bzw. (vgl. v. 9 12 15) auf dessen Spitze befohlen. Höchst befremdlich ist aber dann nicht bloss, dass v. 15–18 redet, als fange die Vorbereitung der Gesetzgebung, die Einhüllung des Berges in Wolken, erst an, sondern dass Mose Cap. 25—30 (31) ein ganz neues Gesetz, eine sehr detaillierte Vorschrift über die Einrichtung eines officiellen Kultus erhält.

Mose verweilt auf dem Berg vierzig Tage und Nächte. Wie er mit den Tafeln heruntersteigt (31 18), wird er, obwohl Gott es ihm vorher genau gesagt hat, wie die Israeliten inzwischen sich vergangen haben, doch von der Entdeckung überrascht, dass das Volk unter Leitung des von Gott zum Hohepriester designierten (vgl. Cap. 28f.) Aaron durch Anfertigung und Verehrung eines Götzenbildes von Gott sich losgesagt hat; er zerschmettert in heiliger Entrüstung darüber die von Gott geschriebenen Tafeln — dieses Volk ist ein solches Zeugnis nicht wert — und schreitet gegen den Unfug blutig ein (32 1–29). Hierauf bietet er Gott an, die Strafe für den Abfall, wenn solche unvermeidlich ist, stellvertretend selber tragen zu wollen, erhält aber die Weisung, vorerst das Volk nach Kanaan zu führen; dessen Bestrafung wird für später aufgeschoben (32 30–35). Der wiederholte Befehl, nach dem Lande Kanaan aufzubrechen, und die Zusage der Begleitung eines die Gegenwart Jahwes ersetzenden Engels wird vom Volk als schlimme Botschaft empfunden (33 1–5), das Volk legt zum Zeichen der Trauer seinen Schmuck ab (v. 5f.), Mose schlägt das, im übrigen noch gar nicht angefertigte und selbstverständlich in den soeben verlebten schrecklichen Stunden auch gar nicht herzustellende Offenbarungszelt ausserhalb des Lagers auf (v. 7–11), dann lässt Gott sich von Mose erbitten, ihm durch eine Theophanie die Versicherung zu geben, dass die göttliche Gnade — nach dem Zusammenhang trotz dem Cap. 32 erzählten Abfall — mit ihm und dem Volke sei (33 12–23). Mit dieser Theophanie verbindet Gott eine zweite Niederschrift des Dekalogs, die freilich im Wortlaut wesentlich anders ausfällt als der vorher dem Volk mitgeteilte (34 1–28). Wiederholt (32 34 33 1 ff. 12 ff.) war der sofortige Abzug des Volkes vom Sinai befohlen worden. Mose trifft aber dazu nach seiner Rückkehr vom Berge (34 29–35) durchaus keine Anstalten, sondern lässt sich etwa sieben Monate (vgl. 19 1 24 16 18 34 28 40 17) Zeit zur Herstellung eines den Angaben von Cap. 25 ff. entsprechenden Heiligtums (Cap. 35—40). Im weiteren schliesst auch daran der Abzug nicht gleich an, sondern es folgt Lev 1—7 ein ausführliches Opfergesetz, Lev 8f. der Bericht über die Inauguration des Kultus, dann folgt Lev 10—27 eine weitere, vor allem über kultische Reinheit handelnde Gesetzgebung, Num 1—10 10 die statistische Aufnahme des Volkes, die Ordnung des Wanderlagers, die Bestellung der Leviten, dazu eine bunte

Reihe einzelner Verordnungen und Notizen. Der seit Ex 33 unmittelbar bevorstehende Aufbruch erfolgt endlich Num 10 11, nachdem das Volk nach der Fertigstellung des Heiligtums noch fast zwei Monate (vgl. Ex 40 17), im ganzen jedenfalls volle 11 Monate (vgl. Ex 19 1) am Sinai verweilt hatte.

Die einfache Übersicht über die Anlage des Buches hinterlässt den Eindruck, den GÖTHE (Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des west-östlichen Divans, Israel in der Wüste) von diesen mittleren Büchern hatte, nämlich dass sie „sonderbar, ja unglücklich redigiert" sind und dass man sich durch sie „mühsam durcharbeitet", sobald man eben den Zusammenhang eines Geschehens festhalten will. Dass auch Ex aus verschiedenen Quellen komponiert ist, ergiebt sich im einzelnen aus dem Vorkommen der hiefür beweisenden Indicien, nämlich aus Dubletten wie 3 6 ff. und 6 2 ff., 4 14–16 und 6 30—7 2, 14 14[a] und [b], und Differenzen wie der, dass Mose nach 4 20 Weib und Kind mit nach Ägypten nimmt, nach 18 2 sie bei seinem Schwiegervater lässt, wobei auch das uneben ist, dass des nach 7 7 achtzigjährigen Mannes Söhne in diesen beiden Stellen als kleine Kinder erscheinen, oder der Unsicherheit über den Namen des Schwiegervaters des Mose (vgl. 2 18–21 und 3 1 4 18 18 1 ff.). Selbstverständlich ist es, dass Mose über seine eigene Geschichte nicht nach verschiedenen Quellen berichten konnte.

II. Die Quellen. Wie überall, so lässt sich auch hier die Schicht **P** im ganzen leicht und sicher aussondern. Zu der Schicht P hat aber in Ex neben P^g auch P^s einen ziemlich grossen Beitrag geliefert. Die P^g gehörenden Partien zeigen dieselbe Art wie in Gen. Stilistisch in der namentlich in den Gesetzen zur Geltung kommenden Vorliebe für juristisch genaue und erschöpfende Formeln, in der Breite und Weitschweifigkeit unermüdlicher Wiederholungen (vgl. z. B. 7 19 8 1 f. 12 ff. 9 8 ff.). Der „Sinn für Ordnung, Zahl, Mass und System" hat insbesondere in der Beschreibung des Wüstenheiligtums Spielraum. In der Erzählung setzt sich die durch Genealogien hergestellte Chronologie — freilich unvollständig erhalten — fort. Nicht ganz so gründlich wie in der Patriarchengeschichte ist die Vergangenheit idealisiert: das Murren des Volkes war ein zu feststehender Zug des überlieferten Bildes, aber der schwere Abfall am Sinai und seine 33 7 genannte Konsequenz hat in dieser Quelle doch keine Stätte. Insbesondere kommt die theologische Art von P^g zur Geltung: in der Darlegung der Stufenfolge der göttlichen Offenbarung, in der Durchführung der Transscendenz Gottes, der das Volk gerade auch bei der Offenbarung sich gründlich fernhält, nicht zum Volk selbst spricht — auch 24 16 nicht —, auch nicht eigentlich dem Volk erscheint, da die Erscheinung des כְּבוֹד יְהוָה kein persönliches Entgegentreten Gottes, sondern vielmehr der Saum seines Gewandes ist und dem Volk mehr seinen Abstand von Gott als dessen Nahesein zum Bewusstsein bringt. Ebenso wird die Allwirksamkeit Gottes in diesen Partien deutlich herausgestellt: die menschlichen Faktoren bedeuten in der Geschichte nichts, Pharao ist in seinem Kampf gegen Jahwe eine von Jahwe geschobene Figur 14 4 8, die Plagen sind nicht Repressalien, sondern einfache Demonstration der Macht Gottes (7 5 14 4); Gott wirkt auch nicht in den irdischen und menschlichen Dingen, sondern von oben herab durch handgreifliche Wunder. Dazu kommt das Deutlichwerden der priesterlichen Tendenz in der Beiordnung Aarons neben Mose, obgleich nicht in völliger Gleichstellung beider, sondern mit Wahrung der in der Einzigartigkeit und Unwiederholbarkeit Moses ge-

gebenen Suprematie desselben auch über den rite — durch ihn! — eingesetzten Hohepriester. Die erzählenden Partien von P^s zeigen sachlich und formell eine Steigerung der Eigentümlichkeiten von P^g: die Wunder werden noch wunderbarer (vgl. 16 18), formell ist P^s noch unermüdlicher in Wiederholungen als P^g (vgl. die wiederholten Inventarien des Heiligtums in Cap. 35—40). In Ex ist dann aber die Gesetzgebung von P^g durch höchst wichtige Partien vertreten. Angeordnet wird ein Fest, das Passah (12 1 3 5–14) und der Apparat des Kultus (Cap. 25—30 31). Es handelt sich also um Kultusgesetze. Dass P^g gegen das Sitten- und Rechtsgesetz sich nicht indifferent verhält, wurde Gen S. XXII hervorgehoben; es ist anzunehmen, dass P^g den Dekalog von Ex 20 und Dtn 5 ebenfalls mitgeteilt hat (s. zu 25 16). Aber das specielle Interesse dieser Schrift gilt der Ordnung des Kultus. In Ex steht im Vordergrund das Interesse für den Kultusort und sein Inventar, einschliesslich der Priester. Es ist eine als selbstverständlich nicht ausgesprochene Voraussetzung, dass das Volk Israel nur einen einzigen legitimen Kultusort hat — während der Wüstenwanderung das transportable Heiligtum. Dieses ist eine den Bedürfnissen der Wüstenwanderung entsprechende Umarbeitung des salomonischen Tempels mit Annäherung an den Typus des Zeltes. Der Kultus an diesem Heiligtum wird verwaltet von Aaron und seinen Söhnen. P^g giebt in einem, i. g. mit grosser Sorgfalt der vorausgesetzten Situation angepassten (vgl. aber auch z. B. 27 9 ff.) geschichtlichen Aufriss ein Normalbild: das Wüstenheiligtum ist nach der Absicht von P^g das Vorbild des Tempels in Jerusalems, die Stellung Aarons und seiner Söhne begründet die jüdische Priesteraristokratie mit dem Hohepriester an der Spitze. Das Verhältnis der Gesetze von P^s zu P^g wird in Ex auch sehr deutlich: P^s ist kasuelle Ergänzung und systematischer Ausbau von P^g mit der Tendenz der Steigerung und Mechanisierung. Für erstere Tendenz ist bezeichnend die gegenüber der Überlegtheit von P^g zum Teil übereifrige Bereicherung des Kultusapparates mit dem Räucheraltar und einer verkleinerten, aber auch so schlecht transportabeln Nachbildung des grossen ehernen Meers im salomonischen Tempel (vgl. zu Cap. 30), sowie die Vermehrung des Goldaufwandes gegenüber P^g (vgl. zu Ex 26 15 ff. 29). In sehr plumper Weise wird die Salbung bei P^s ausgedehnt: bei P^g königliche Auszeichnung Aarons wird sie Weiheritus nicht nur für alle Priester, sondern sogar für das Heiligtum und seine Geräte (vgl. zu 30 26 ff.). Dass diese Weiterführung der Gesetzgebung nicht eine einmalige einfache Nacharbeit ist, wird speciell in 30 1–10 31 1–11 deutlich.

Mit der Schicht **D** zeigen sich einige deutlich sekundäre Erweiterungen (JE^s) verwandt. Was nach Abzug von P an quellenmässigen Stücken bleibt, gehört **JE**. Die Komposition aus zwei Quellen drängt sich überall auf, aber wie in Gen ist auch in Ex die Verbindung von J und E eine viel engere als die von JE und P. Es hängt das an der weitgehenden Übereinstimmung von J und E. Wenn aber die Analyse von JE in Ex ungleich schwieriger ist, als in Gen, so ist das noch in verschiedenen anderen Umständen begründet. Immerhin lässt sich die Analyse auch hier wagen. Denn wenn schon manche Unterscheidungsmerkmale von J und E in Ex wegfallen, z. B. nach Ex 3 in der Hauptsache der Wechsel der Gottesnamen, so sind dafür wieder andere Unterscheidungsmerkmale vorhanden, z. B. die Verschiedenheit des Namens des Gottesberges, bei J (und P) סִינַי, bei E חֹרֵב, oder das Wohnen

der Israeliten bei J in Gosen, bei E mitten unter den Ägyptern. Die Eigenart von J und E lässt sich auch in diesen Partien verfolgen.

Bei **J** fällt es auf, dass die Erzählung mit geringerer Freiheit der Bewegung schildert als in der Gen. Das hängt aber sehr deutlich mit dem Wechsel des Erzählungsstoffes zusammen. In Gen wird volkstümlich dichterische Sage wiedergegeben; Bilder und Scenen, wie J sie da vor dem Auge vorübergehen lässt, fehlen zwar auch in Ex nicht ganz — eine ehestiftende Brunnenscene wird auch in die Geschichte Moses eingeflochten —, aber die Person Moses ist doch mit einem herben Ernste umgeben, die der gestaltenden Phantasie des Erzählers alle Zurückhaltung gebietet. Mose repräsentiert die ethische Tendenz der israelitischen Religion; die Erinnerung an ihn setzt das Gewissen in Bewegung; die Lust zu fabulieren muss da zurücktreten. Die Überlegenheit der jahwistischen Schilderung verleugnet sich aber auch in den Beiträgen zu Ex nicht. Speciell in der Schilderung der Plagen ist J ausgezeichnet durch einen natürlichen Pragmatismus, „die gute Verumständung". Die Ereignisse, soweit sie nicht an sich unwiederholbare sind, bleiben bei J in den Grenzen des Erfahrbaren: auch die Wunder, bei den Plagen und beim Auszug, sind abgesehen von der Tötung der ägyptischen Erstgeborenen, an sich natürliche Ereignisse, das Wunderbare daran ist, dass Gott im richtigen Augenblick den Elementen gebietet. Nicht als ob Gottes Walten dadurch irgend in den Hintergrund gestellt werden wollte; das steht dieser Erzählung unbedingt fest, dass Gott, der Herr der ganzen Erde (9 29), es ist, von dem Glück und Unglück kommt (4 11). Der überweltliche geistige Gott der Propheten steht unsichtbar hinter den Ereignissen und giebt sich durch Prophetenmund als die wirkende Kraft zu erkennen (vgl. die Ankündigung des Kommens und Gehens der Plagen durch Mose). Diese Höhe der Gotteserkenntnis hindert ein Entgegenkommen gegenüber der Volksreligion nicht: nach Spuren in Cap. 18 wird Mose auch als Begründer des Jahwekultus im Volk gedacht sein, wie denn der Dekalog in Cap. 34 die israelitische Kultusreligion auf den Willen Gottes zurückführt. Wie in Gen begegnen dann auch hier Elemente, die dem beherrschenden Gottesbegriff widerstreben: wenn Jahwe über den Stand der Dinge in Ägypten erst Erkundigungen einziehen muss (וְאֵרֵד 3 8), oder wenn er dem Mose als feindlicher Dämon entgegentritt (4 24–26), so sind das Anzeichen dafür, dass in J nicht völlig gleichartiges Material eingelagert ist. Bei der Schilderung der Vorgänge am Sinai insbesondere lässt sich der Annahme einer eine einfachere Relation überlagernden Erweiterung innerhalb J nicht wohl ausweichen, wenn auch für die Unterscheidung der Schichten in J alle Zurückhaltung geboten ist.

Auch **E** ist mit charakteristischen Eigentümlichkeiten vertreten. Wie in der Patriarchengeschichte wird auch hier nebensächliches Detail in Namen gegeben (bei den ägyptischen Hebammen). Gegenüber J ist die Erzählung wiederholt weniger sorgfältig. Vor allem aber hat auch hier theologische Deutung und Erklärung der Vorgänge der Schilderung ihr Gepräge aufgedrückt: auch in dieser Quelle bezeichnet Mose einen Fortschritt der Gotteserkenntnis, weil ihm der Name Jahwe geoffenbart wird, ein Name, der abstrakt theologisch erklärt wird. Der geistige Gottesbegriff ist hier so selbstverständlich, dass die Masseben als unverfänglich angesehen werden (24 4). Die Gesetzgebung von E verlangt, im Geist der Propheten, vor allem Sittlichkeit und Recht, im ersten Teil des Dekalogs Durchführung des Monotheismus als

Gottesdienst, übrigens auch ohne der Kultusreligion entgegenzutreten, gehört doch E das Fragment über ein von Mose errichtetes Heiligtum 33 7ff. Die Überweltlichkeit Gottes wird darin deutlich gemacht, dass Gottes Wirken dem erfahrbaren Geschehen möchlichst ferne gerückt wird: die Wunder sind bei E tendentiös und demonstrativ supranatural (vgl. besonders 10 23), nehmen aber, darin mit einem geistigen Gottesbegriff schlecht zusammenstimmend, den Charakter des Zauberhaften an (vgl. den Wunderstab Moses). Wie bei J wird auch bei E die Anerkennung und Unterscheidung einer Schichtung innerhalb der Quelle nicht zu umgehen sein.

III. Die Redaktion ist durchsichtig in der Verbindung von JE und P (Siglum R). In der Erzählnng hat ein wirkliches Ineinanderarbeiten der beiden Hauptschichten stattgefunden mit möglichster Schonung beider. Im ganzen hat JE auch hier in den Rahmen von P sich müssen einspannen lassen, u. a. auch darin, dass P zulieb Aaron bei den Operationen Moses in JE als Mitwirkender einkorrigiert wurde. Doch ist hervorzuheben, dass auch P Eingriffe sich hat müssen gefallen lassen; der Text von P ist nicht vollständig erhalten (vgl. z. B. zu 6 14 ff.); speciell in der Geschichte der Gesetzgebung hat JE die Führung: die Vorbereitung der Gesetzgebung nach P wird als zweiter, weniger wirksamer Akt des Dramas nachgebracht (24 15 ff.), der Dekalog ist nicht im Zusammenhang von P, sondern von JE mitgeteilt. Das Verfahren ist bei der Gesetzgebung natürlicherweise überhaupt etwas anders als bei der Erzählung: die Hauptschichten werden ohne eingreifende redaktionelle Verklammerung durcheinandergeschoben, zuerst Cap. 20—23 eine Schicht JE, dann nach einem erzählenden Stück aus JE 24 1–14 mit eigentlichem Neuansatz 24 15 ff. eine Schicht P Cap. 25—30 (31), dann wieder ein Bericht aus JE Cap. 32—34, hierauf aus P Cap. 35—40 der Bericht über die Ausführung der Verordnungen von Cap. 25 ff. Wie wenig gerade diese Leistung literarisch befriedigend ausfallen konnte, war schon im Überblick über den Inhalt von Ex hervorzuheben. Die Schlussredaktion kann, Nachbesserungen und Auffüllungen vorbehalten, als eine in der Hauptsache einheitliche Arbeit gedacht werden.

Ganz anders sieht die Verbindung von J und E aus (Siglum R^{Je}). Verhältnismässig einfach in den 15 ersten Capiteln. Das Verfahren ist zwar auch hier vielmehr Wiedererzählung nach beiden Quellen, schon etwas selbständiger als in Gen, gelegentlich so frei, dass zwar der Eindruck bleibt, es ist mit Berücksichtigung zweier Relationen erzählt worden, eine Analyse aber sich nicht mehr machen lässt. Es ist das natürliche, da an eine geschlossene, wesentlich einheitliche Arbeit zu denken. Es finden sich hier schon theologische Erweiterungen durch Gottesreden, teils in einzelnen Versen (z. B. 3 20 4 21 8 $6^{b\beta\gamma}$ 10 1^{b} 2), teils in grösseren Abschnitten, wie 9 19–21 12 24–27^{a} 13 3–16. Die beiden letztgenannten Stücke zeigen ächt deuteronomistische Art. Auf einmal sind die Erweiterungen schwerlich zugewachsen. Die erbauliche und theologische Bereicherung des Textes wird allmählich erfolgt sein. Also schon in diesen verhältnismässig einfach redigierten JE-Partien bedeutet R^{Je} die schliesslich an die dtn'istische Redaktion sich annähernde Arbeit verschiedener Hände. Die Annahme einer einheitlichen Zusammenarbeitung mit nachfolgender Erweiterung reicht nun aber nicht aus, um den Zustand von JE in den nachfolgenden Partien zu verstehen. Es müssen hier noch ganz andere Vorgänge stattgefunden haben. Dass in diesen Teilen das Bessermachen nicht so bald zur Ruhe kam, erklärt sich schon

aus dem theologischen Interesse des Stoffes. Auf dieses Interesse sind die ausgedehnten sekundären Reden 23 20 ff. und im Cap. 32 f. zurückzuführen. An welche weiteren Vorgänge zu denken ist, zeigen schon die Capp. 16—18: Ex 16 und Num 11 sind Parallelen und zwar nicht so, dass parallele Relationen von J und E in die Wüstenwanderung vor und nach dem Aufenthalt am Sinai untergebracht worden wären, sondern die Parallelen sind selbst Kombinationen aus beiden Quellen; sodann sind in Ex 16—18 überhaupt Erzählungen, die an diesem Ort verfrüht sind. Das weist darauf hin, dass der jetzige Bestand von JE in diesen Partien das Resultat verschiedener Redaktionsversuche ist. Auf dasselbe dürfte das rätselhafte Cap. 34 führen, namentlich das Verhältnis des Dekalogs in diesem Cap. zu 23 14–19. Es scheint, dass das Bemühen, gerade in diesen Partien nichts verloren gehen zu lassen, eine Reihe von Versuchen, die widerstrebenden Elemente zusammenzubringen, hervorgerufen hat: es müssen Umarbeitungen und Nachbesserungen stattgefunden haben, dabei wohl auch Wiederaufnahme von Stücken, die man zuerst abgeworfen hatte, weil man an ihrer Ausgleichung mit massgebenden Partien verzweifelte, dazu mancherlei Erweiterungen bis zur dtn'istischen Redaktion herunter. Das Bundesbuch ist doch wahrscheinlich dem Dtn zulieb an die jetzige Stelle gebracht worden. Die verschiedenen Hände oder auch nur die verschiedenen Stadien dieser Arbeit zu unterscheiden, wird aber ebenso unmöglich sein, als etwa aus dem vorliegenden Bestand eines weitläufigen, willkürlich, ja launenhaft gebauten und umgebauten alten Hauses herauszubringen, in welcher Reihenfolge in den verschiedenen Teilen die Veränderungen, Neueinteilungen, Reparaturen und was da alles vorgehen kann, sich folgten. Es ist hier alle Zurückhaltung geboten und muss vielfach eben die Erkenntnis genügen, dass viele Hände mitgeholfen und verwirrt haben.

IV. Neuere Literatur zu Exodus: vgl. Gen S. XV. B. W. Bacon, The Triple Tradition of the Exodus, Hartford 1894. Dillmann, Ex Lev (im kurzgefassten exeg. Handb.), 3. Aufl., herausg. v. Ryssel. Einzelabhandlungen vgl. bei den betreffenden Abschnitten.

V. Übersicht über die Quellenscheidung.

Pg	J	E	JE	JE^s	
1 1–5 $7^{a}(*?)^{b}$ 13 $14^{a\alpha b\beta}$	**1** 6 8–12 $14^{a\beta}$ (בְּחָמָר וגו׳)	**1** $14^{a\gamma}$ 15–17 20^{b} 18 f. 20^{a} 21 f.	In **1** 7^{a} Spur?		**1** $14^{b\alpha}$ R
	2 ..... $15^{b\gamma}$–22	**2** 1–10* 11–$15^{b\alpha\beta}$ ($22^{b\beta\gamma}$?)			In **2** 6 10 Spuren von R^{je} bzw. J, in v. 1 von R? In 2 18 רְעוּאֵל sekundär.
2 $23^{a\beta}$–25	($23^{a\alpha}$?) (**3** 2 f. 4^{a} 5 6^{b}* 7* in v. 8 וְאַרַז)	($23^{a\alpha}$?) (**3** 1 4^{b}* 6^{a} 9–12^{a}).	**2** $23^{a\alpha}$* **3** 1–12*		**2** $23^{a\alpha}$: R הָרִבִּים. **3** 8 und 12^{b} R^{je} bzw. R^{d}.
	3 16^{a} 16^{b} z. T. 17* 18 (*?)	**3** 13 f. 15^{b}. 16^{b} z. T. in v. 18 Spur? 19–22*			15^{a} R^{je} $16^{a\gamma}$ Glosse, v. 17 glossiert. (In v. 20 die Zeichen von einer sekundären Hand voreilig zu Strafen gemacht?)
	4 1–8 10–$14^{a\alpha}$.... (**2** $23^{a\alpha}$?) 19 20^{a} 24–26. Spuren in v. 29 f. **5** 1—**6** 1*	**4** 17 18 20^{b}. Spur in v. 31. (Spuren in **5** 8^{b} 9? 11? 12? **6** 1)	**4** 22 f. aus Cap. 11 versprengt. 27–31*	**4** 21	**4** 9 nach P?. $14^{a\beta}$–16 R. In v. 19 בְּמִדְיָן R? — in v. 20^{a} R$^{(je)}$ בְּנָיו st. בְּנוֹ v. 27–31 stark verkürzt und retouchiert. **5** Sekundär: אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל v. 1, Aaron in v. 1 4 20 f., שִׁטְרֵי v. 14 f. 19 st. זִקְנֵי, dann וְאֶת־שִׁטְרָיו v. 6, וְשִׁטְרָיו v. 10, אֲשֶׁר—פַּרְעֹה v. 14. In v. 22 וַיִּשָּׁב von R st. וַיִּפֶן?
6 2–12 [... 14^{b}–16^{a} ... 16^{b} 14 17–25]					**6** 7^{b} sekundär? v. 14–16 ursprünglich hinter 1 4? v. 17–25 ursprünglich hinter 1 5? v. 26 f. 28–30 R.

Pg	J	E	JE	JEs	
7 1–5 **6** 13?					**7** 4 אֶת־עַמִּי Glosse?
7 6 7					
8–13					In v. 11: חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם Glosse?
19 20aα (bis	**7** 14 15a 16 17a	**7** 15b 17b			In v. 15: אֲשֶׁר נֶהְפַּךְ לְנָחָשׁ Glosse??
יהוה) 21b	(18)	20aβb 21a	**7** 18		In v. 23: גַּם R.
22	25	23 (24)	24		
	26 f. 28* 29				28* R
8 1–3 11aγb	**8** 4–11aαβ*	(**8** 1b*?? 2b*??)		**8** 6bβγ	**8** Sekundär Aaron in v. 4 8, (5b 7b?). — R v. 10*?
12–15					In v. 13: כָּל־עֲפַר הָאָרֶץ הָיָה כִנִּים sekundär?
	16–28*				In v. 16: הִנֵּה יוֹצֵא הַמָּיְמָה sekundär? in v. 17 בְּבָתֶּךָ sekundär; in v. 17bβ–19a Textverwerfung.
					R in v. 20 (וּ)בְכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם, in v. 21 וּלְאַהֲרֹן; v. 22b Glosse.
	9 1–7a ... b				**9** 3aβγ (כֹּל in v. 6?) Glosse.
9 8–10* 11		In **9** 8–10 Spuren			In v. 9 10 אֲבַעְבֻּעֹת Glosse.
12aβb		12aα*			
	13 18			**9** 19–21	**9** 14–17 J, aber an falscher Stelle und redaktionell stark alteriert.
	[14–17**]				
	23b 24b	22 23a 24a			R in v. 22–25 אֶרֶץ מִצְרַיִם? in v. 27 וּלְאַהֲרֹן, in v. 28 העתירו, v. 30 35b.
	25 26 27–29*	(קֹלֹת in 28 f. 33?)			
	33 34	35aαβ			Glosse v. 31 f.
	10 1a 3* 4 f.			**10** 1b	**10** 2 Rd.
	6a* 6b				In v. 3 וַיָּבֹא—אֵלָיו sekundär st. וְאָמַרְתָּ אֵלָיו.
	7–11				In v. 6a וּמָלְאוּ—מִצְרַיִם sekundär.
	13aαבβb	**10** 12 13aαא			In v. 8 16 f. Aaron sekundär.
	14 Rest.	14aα + וַיָּנַח	**10** 15		
	16*–19	21–23*			v. 20 Rje.
	24aγb 26	24aαβ 25			In v. 23 בְּמוֹשְׁבֹתָם später Zusatz.
	28 29	27*			In v. 27a die Formel von E redaktionell alteriert.
11 10?	**11** 4–8*	**11** 1–3*			**11** In v. 1 und 3 Textverderbnis; in v. 2 וְאִשָּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ Glosse? v. 3b 5b 7aβ Glossen, v. 9 (10?) R.

12 1 3 5–14 .... 28 ..... 40f. 37a	(**12** 21–23abαa*) 29a 30–34 37b 38	(**12** 23bβγ 27b) 35f. 39 (42**?)	**12** 21–23* 27b 42**	**12** 24–27a
13 20	**13** 21f.	**13** 17*–19		**13** 3–16
14 1 2 4 5a 8 9* 10bβ 15aαb 16a z. T. 16b 17 18 21aα 21b? 22 (?) 23 z.T. 26? 27aα? 28a(b?) 29?	**14** 10abα 11–14 19b 21aβγ 24 25b 27aβγb 28b? 30 31aα	**14** 15aβ 16a z. T. 19a 21b? (22?) 23 z. T. 25a (26?) 27aα? 31aβb	**14** 3 5b 6 7 20	
15 20f.			**15** 22–25a 25b 27	
16 1f. 3? 9–12* 13 14* 15b 16f. 21a(b?) 31a 32 .... 34 35aα?bβ			**16** 4abα 15a 19 20 21b(?) 31b 35aα?aβ	
17 1abα		**17** 8–16	**17** 1bβ–7	
	18 Spur in v. 1, v. 7? 8 9a 12	**18** 1–12* 13–27	**18** 1–12*	**18** 1b 9b–11 20
19 2aα 1 2aβ 3bα 9a 8a	**19** 2b 7	**19** 3a		**19** 3bβγ 4–6

12 Ps: v. 2 4.
v. 15–20 (*a* 15aαbβ 16 19 20, *b* 15aβγbα 17 f.).
In v. 21–23 Glossen: לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם und הַפֶּסַח v. 21, עַד בֹּקֶר v. 22.
v. 29b Glosse. In v. 31 Aaron wie 5 1 4.
In v. 37b die Zahl 600 000 von R? In v. 39a אֲשֶׁר־הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם Rje.
Ps: v. 43–50 (darin v. 48–50 Korrektur zu v. 43–45) 51 **13** 1f.

13 17aα Rje.

14 3: R וַיֹּאמֶר st. וַיֹּאמֶר.
In v. 9 סוּם Glosse, Satz verwirrt.

v. 19b (und 20aβ) nach Steuernagel E2.
(21aβγ = וַיּוֹלֶךְ—לָחָרָבָה)

(27aβγb von וַיָּשָׂב an)
v. 29 Glosse?

15 1b–18 + 19 Nebenquelle; v. 1a der das Stück einfügende R. v. 26 Rje (oder Rd?)

16 3 Grundlage von JE, von R stark nach P überarbeitet? R bzw. Ps: v. 4bβ 5 6–8 (darin 7aβb Dittographie aus v. 8), die Wachteln in v. 9–12?, הַמִּדְבָּר st. הַמִּשְׁכָּן v. 10, v. 18 22–30 33 35bα 36.

17 2 l. תְּנָה.

18 2 אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ Rje.

19 8b R. — v. 9b Dittographie von v. 8b (?) oder auch R.

Pg	J	E	JE	JE^{s}	
19 (in 12^{a} וּנְגַעַ בְּק׳ 12^{b}?)	**19** 13^{b} (15?) 18 20$^{a,\ b}$ 21?	**19** 14 15? 16 17 19	**19** 10–13^{a*}		v. 22 Glosse. v. 23 R. v. 24 Glosse (jünger als v. 22). v. 25 Abschluss der Glossen.
		20 18–21* 1–17*	**20** 18 (20)		**20** 20^{b} Glosse? Erweiterung des Dekalogs, dem Dtn nahestehend: v. 2^{b} 4 von וְכָל־ an — 6 7^{b} 9 f. 11^{a} (nach J^{2}?) 11^{b} (R) 12^{b} 17^{b}.
		[**20** 22—**23** 19*]			**20** 22—**23** 19 nicht an ursprünglicher Stelle und mehrfach redaktionell alteriert. Redaktionell und sekundär: **20** 22 23 **21** 13^{b*} 14^{b*} **22** in v. 9 אוֹ נִשְׁבָּה, v. 22 u. 20^{b} 21 23, v. 24^{b} 26($^{ab\alpha}$?)$^{b\beta}$ 30(**); **23** 8^{b} 9^{b} 10 f.* 13^{a} (14–19*). Umstellungen im einzelnen **21** 15 17 16 (LXX), **21** 18 f. 23–25 22 20 f. 26 f., **22** 2^{b} 3 1 2^{a}, **23** 4 f. nach 22 26?
	(**23** 23^{b}? 29 f.)	(**23** 20–22^{a} 27* 28*)	**23** 20–22^{a} (23^{b}?) 27* 28* 29–31^{a}	**23** 22^{b}–25$^{a\alpha}$ 25$^{a\beta b}$ 26 31^{b}–33	**23** R^{je} oder R^{d} v. 27*? 28*.
24 15–18$^{a\alpha}$	**24** 1* 9–11*	**24** 3–8* 12–14* 18$^{a\beta b}$			**24** Glossen וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא in v. 1 9, מֵרָחוֹק in v. 1, v. 2. In v. 3–8 von R^{d}: v. 3$^{a\beta}$ 4$^{a\alpha}$ 7 8$^{b\beta}$; an falscher Stelle v. 8$^{b\alpha}$, zwischen v. 6^{a} und v. 6^{b} gehörig? v. 10 verkürzt. — In v. 12 וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה Glosse von R, וְהוֹרִיתָם Korrektur von וְהוֹרִיתָךְ? — In v. 14 הַזְּקֵנִים von R^{je} für הָעָם.
25* **26***					P^{s} und Glossen **25** 6 12$^{a\gamma}$* 33–36? **26** 12 f. 25$^{a\alpha\gamma}$* 29 (in der Hauptsache), in v. 37$^{a\beta}$ אֹתָם.
27 1–19*					**27** (4 f. verwirrt) (18$^{a\beta b}$ an falscher Stelle) 19^{a*} 20 f.
28*					**28** 11 f.* 9–14* 22–28** 37$^{a\beta}$ 39^{b} 41.

29*					**29** in v. $9^{a\alpha}$ אַהֲרֹן וּבָנָיו v. 9^{b} 21 22* 22^{b} 24^{b} 26–28 29f. 33 $34^{b\beta}$ 35^{b}* 36f. 38–42 (43f. an falscher Stelle, vor v. 1) 45f.
					30 1–10 (darin wieder v. 1^{a}* 6^{a} 7–9 sekundär) 11–16 17–21 22–38.
31 18^{a}		**31** 18^{b}			**31** 1–11 (darin wieder v. 4f. sekundär) 12–17.
	32 1–3* 4^{a}* $5^{a\beta b}$ 6 19 20 35*	**32** in 4^{a} מַסֵּכָה 4^{b} $5^{a\alpha}$ 15^{a}* 16 17 18 25^{a} 26-29in35 אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת־		**32** 7–14* 30–34	**32** Glossen verschiedener Herkunft: v. $2^{a\gamma\delta}$ R^{Je}? 9, in v. 15^{a} לֻחֹת הָעֵדֻת, v. 15^{b} 21–24 25^{b}.
	33 1^{a} J^{1} J² ..... 12^{a} 14–16*	**33** 3^{b} E^{1} 5^{a} 4^{a} ... 5^{b} 6 ... 7...11^{b}*		**33** 1^{b}–3^{a} 8–11^{a} 12^{b} 13 17–23	**33** 1^{b}–3^{a} nicht von einer Hand (v. 2^{a} 3^{b} E^{2}?). v. 4^{b} Glosse oder vor מֵהַר חֹרֵב v. 6 einzusetzen. v. 8–10^{a} nicht von einer Hand. In v. 11^{b} מְשָׁרְתוֹ Glosse? v. 16^{b} Glosse?
	34 1–5* $6^{a\alpha}$ 8 9 ($10^{a\alpha}$?) 11–26** 27 28			**34** $6^{a\beta\gamma^{b}}$ 7	**34** R^{Je} in v. 1^{a} und 4 בָּרִאשֹׁנִים und v. 1^{b} $10^{a\beta}$ (von נֶגֶד an) γ^{b}, auch v. $10^{a\alpha}$? v. $9^{b\alpha}$ Glosse? — P^{s} v. 29–32? 33–35. In v. 11–26 Erweiterungen von verschiedenen Händen v. 11^{a} 11^{b} 12 13, in v. 14^{a} כִּי, v. 14^{b} 15 16 18 (von שִׁבְעַת an) 19^{b} $20^{ab\alpha}$ $20^{b\beta}$ 21^{a} 21^{b} 23 24.
34 29–32?					
35 4–7 9f.....? 20ff.*					**35—40** P^{s} (auf einer kurzen Grundlage von P^{g}).
36 2f.* 8 .....?					
39 32 43					
40 1f. 16f. 33b 34 (35?)					

b*

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

A. Die Erlösung Israels

Cap. 1—18.

I. Die einleitenden Ereignisse

1 1—7 7.

1) Die Bedrückung des Volkes Cap. I.

Zum Text: **1** יַעֲקֹב LXX + אֲבִיהֶם. **5** LXX 75 Seelen, wie schon Gen 46 27. **7** וַיִּשְׁרְצוּ Grätz וַיִּפְרְצוּ nach v. 12. **10** St. תִּקְרָאנָה l. mit Sam. und Verss. תִּקְרֶאנָה. **11** LXX + καὶ Ων ἥ ἐστιν Ἡλίου πόλις. **12** וַיִּפְרֹץ LXX + σφόδρα σφόδρα. **22** הַיְלוֹד add. mit Sam. und Targ. לָעִבְרִים.

Analyse: v. 1–5 7 gehört P, vgl. die Pedanterie von v. $1^{b\beta}$, נֶפֶשׁ und יֹצְאֵי יֶרֶךְ v. 4 wie Gen 35 11 46 26, in v. 7 פָּרָה, (שָׁרַץ), רָבָה und בִּמְאֹד מְאֹד. Die Verse werden P^g gehören (vgl. m. Gen 221 f. und nachher zu Ex 6 2—7 7). Die Vermehrung der Israeliten hat JE natürlich auch berichtet. Man kann fragen, ob nicht in der Überfüllung von v. 7^a eine Spur der Parallele steckt; רָבָה und עָצַם steht nachher v. 20 bei JE (vgl. auch v. 9; Wellh. Comp. 64); עָצַם *mächtig werden* hat P^g sonst nicht, vgl. aber Gen 26 16 Num 22 6. v. 6 ist als Datum für den Anfang des Wachstums Israels nicht geeignet; der Vers unterbricht zwischen v. 5 und 7, bereitet v. 8 vor, ist weiter Dublette zu Gen 50 26, gehört also J.

In v. 8–14 ist v. 13 f. Dublette zu v. 11; הֶעֱבִיד v. 13, wie 6 5, dann פֶּרֶךְ, nur noch Lev 25 43 46 53 Hes 34 4 weist auf P; doch ist mit Nöldeke, Wellh., Dillmann v. 14^a von בְּחֹמֶר an P abzusprechen, was schon die nicht unmögliche (s. Ges.-Kautzsch[26] § 117 l), aber harte Anfügung von v. 14^b nahe legt. Zwischen v. 11^a und v. 11^b vermisst man die Angabe, was den Israeliten eigentlich auferlegt wurde, v. 11^b teilt gleich das Resultat ihrer Arbeit mit; vielleicht ist nach v. 14 entleert worden; der Hand von R wird v. $14^{b\alpha}$ gehören. In וּבְכָל־עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה kommt eine andere Vorstellung vom Frohndienst zum Vorschein; da Dtn 11 10 das Treiben der Bewässerungsmaschinen zum Frohndienst rechnet, so werden diese Worte E gehören; dazu passt, dass die Israeliten bei E in diesem Augenblick noch nicht so sehr zahlreich sind v. 15, auch unter den Ägyptern wohnen, so dass ihr Familienstand für diese übersehbar ist (Bacon 8). Der Rest aus JE ist einheitlich, wegen des Zusammenhangs mit v. 6 denkt man an J; dazu passt הָבָה v. 10 vgl. Gen 11 3 4 7 38 16, שִׂנְאִינוּ v. 10 vgl. Gen 24 60, ev. פֶּרֶץ v. 12 vgl. Gen 28 14 30 30 43 38 29. Wenn in v. 11 noch On stand (LXX), so ist auch das wegen der Differenz mit Gen 41 45 ein Zeichen für J. Das von Wellh. Comp. angeführte קוּץ v. 11 entscheidet nicht dagegen.

v. 15 steht mit dem Vorangehenden nicht in Zusammenhang. Wenn für das Volk zwei Hebammen ausreichen, so ist dieses kleiner, als v. 9 voraussetzt. Ein Anhaltspunkt

dafür, dass diese Unterdrückungsmassregel gleich mit dem ersten Anfang des Wachstums zusammenfallend gedacht ist, fehlt. v. 15–22 gehört dann in der Hauptsache E; vgl. auch den Satzbau v. 15 f. mit zweimaligem וַיֹּאמֶר mit Gen 22 7 46 2. Nicht ganz glatt ist v. 20 f.; v. 20^{b} unterbricht, ist aber doch nicht entbehrlich; es könnte eine Umstellung stattgefunden haben: v. 20 f. könnte zwischen v. 17 und 18 gestanden haben; dass sein Befehl nicht ausgeführt wurde, wird der König an dem ungestörten Wachstum des Volkes gemerkt haben. Die Formel v. 20^{b} kann wegen v. 12 nicht für J in Anspruch genommen werden. Ein Grund, v. 22 dem bisherigen Zusammenhang abzuerkennen, ist nicht ersichtlich; der Vers ist für 2 1–10 nicht zu entbehren.

1—7 Das Wachstum des Volkes. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת: das וְ (om. LXX) könnte man R zuweisen wollen, als eine recht äusserliche Verbindung nach rückwärts, vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 49 b N; die Formel kann aber so gut wie וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת einen neuen Abschnitt in P einleiten. Die Aufzählung der Söhne **2—4** ist wie Gen 35 23–26.

8—16 Die Anordnung der Frohnarbeiten. Hinter dem allgemeinen Ausdruck מֶלֶךְ חָדָשׁ **8** steht sichtlich keine genauere Vorstellung. Reflexionen über das Verhältnis der Notiz und der ganzen Erzählung zum Aufhören der Hyksosherrschaft und anderen Epochen der ägyptischen Geschichte lassen sich daran nicht anhängen. רַב וְעָצוּם מִמֶּנּוּ **9** muss nicht übertreibend heissen *zahlreicher und stärker als wir,* sondern besagt einfach *für unsere Verhältnisse und Interessen zu stark,* wie Gen 26 16; vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 133 c. **10** הִתְחַכְּמָה לְפֹ' ist Selbstbezeichnung für das ein Werturteil des Erzählers einschliessende הִתְנַכֵּל Gen 37 18. Die Absicht ist, das immerhin wertvolle Volk festzuhalten, aber nicht so stark werden zu lassen, dass es einen Kriegsfall zum Anschluss an einen auswärtigen Feind und zur Selbstbefreiung benützen kann. Die ägyptische Nordostgrenze war auch in Friedenszeiten ein Gegenstand grosser Sorgfalt. Sie war befestigt, um das Eindringen von Beduinen nach dem Delta und das Entfliehen von Sklaven zu verhindern; der Grenzverkehr war streng kontrolliert (Erman 707 ff.). Über die Konstruktion des Satzes vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 112 y ff hh. **11** Die Fruchtbarkeit des Volkes soll durch Verschlechterung der Lebensbedingungen reduciert werden. מַס *Frohndienst* ist etymologisch unerklärt, vielleicht ein (ägyptisches?) Fremdwort. בְּסִבְלֹתָם (LXX om. Suff.) ist überflüssig; das Suffix geht 2 11 5 4 f. auf das Volk, von diesem ist hier aber im Singular die Rede; P redet 6 6 f. von סִבְלֹת מִצְרַיִם; es ist denkbar, dass R eine Glosse einsetzte und *die von den Frohnvögten auferlegten Arbeiten* ausdrücken wollte. Neben freien und halbfreien Arbeitern begegnen in Ägypten natürlich auch Massen meist kriegsgefangener Leibeigener. Diese socialen Verhältnisse sind übrigens nicht ganz durchsichtig (s. Erman 180—188). Eine deutliche Vorstellung scheint auch der vorliegende Erzähler nicht zu haben. פִּתֹם ist 1883 von E. Naville in den Ruinen von El-Masḫûta im östlichen Teil des Wâdi Tûmîlât, 16 Km w. vom Timsâḥ-See gefunden worden (s. auch zu 12 37). Unter רַעַמְסֵס verstehen viele, so Brugsch, Ebers, auch E. Meyer, Gesch. des Altertums I 240 Anm., die von Ramses II. neuangelegte „Ramsesstadt“ Zoan = Tanis; E. Naville sucht sie bei Tell El-Kebîr im westlichen Teil des W. Tûmîlât (so auch Erman 50). Unter Ramses II. 1300—1230 herrschte eine gesteigerte Bauthätigkeit, und gerade im W. Tû-

mîlât wurden unter ihm bedeutende Arbeiten ausgeführt. Plätze mit grossen Magazinen — Reste eines solchen hat Naville gefunden — hatten an der Nordostgrenze strategische Bedeutung. LXX nennt hier noch Ων = Ἡλιόπολις. Diese uralte Stadt liegt am Anfang des vom Nil in das W. Tûmîlât gezogenen Kanals. Klostermann, Gesch. Isr. 43 nimmt an, dass der Text von LXX auf Fehlern beruht: Pithom ist Ἡρωώνπολις (s. zu Gen 46 28); der Text hiess ursprünglich vielleicht Πειθων ἥ ἐστιν Ἡρωώνπολις; der letztere Name wurde in das häufigere und bekanntere Ἡλιούπολις (= On, Anu) verschrieben und dann stellte man aus ΠΕΙΘΩΝ ein ΩΝ vor ἥ ἐστιν her und setzte diese Erfindung dann an den Schluss. Diese Zurechtlegung hat die Schwierigkeit, dass durch diese Textbereicherung eine schwere Differenz mit Gen 46 45 geschaffen worden ist. Wenn On ursprünglich genannt war, das Fehlen in MT also eine harmonistische Streichung später Diaskeuase ist, so wäre der Vers nicht nur für J gesichert, sondern zugleich bewiesen, wie ungenau die ägyptischen Kenntnisse des Erzählers sind. Wenn die in Gosen (vgl. m. Gen S. 246, ausführlichere Erörterungen HbA 543 und Karte n. 32, Klostermann, Gesch. Isr. 42, F. Hommel, altisrael. Überl. S. 225 ff., Stade, die Entstehung des Volkes Isr. S. 8) wohnenden Israeliten die genannten Städte bauen, so versteht dieser Erzähler darunter eben das W. Tûmîlât. Von Kanal- (s. Josephus ant. II 91, Philo vita Mos. 1 7) oder Pyramidenbauten (s. Jos. l. c.), sagt der Text nichts. Über die Konstruktion von **12** — durch zwei Imperf. ein sich hinziehender und wiederholender Vorgang, durch Imperf. consec. dessen Ergebnis beschrieben — s. Ges.-Kautzsch[26] § 107 e. **13** מִצְרִים wie Gen 45 2 47 15 20 50 3. **14** Über וַיְמָרְרוּ s. zu 12 8. Über לְבֵנָה s. zu Gen 11 3. עֲבַד בְּפִ׳ *eine Arbeit durch jemand verrichten lassen*, s. Ges.-Kautzsch[26] § 119 o. Die Herstellung der ägyptischen Ziegel zeigen authentische, HbA 50, Erman 556, Ball Light from the East 111 f. mitgeteilte Bilder. Wenn *die Arbeit auf dem Felde* nach Dtn 11 10 zu verstehen ist, so ist das künstliche Bewässern der höher gelegenen Äcker mit dem Schaduf, eine sehr schwere Arbeit, gemeint (vgl. Erman 567 und die Bilder 568).

15—22 Die Tötung der neugeborenen Knaben. **15** Die Hebammen sind natürlich Ägypterinnen, ob nun die Namen ägyptische sind oder nicht; הָעִבְרִיֹת ist Obj. zu מְיַלְּדוֹת wie v. 16. Die Versicherung, dass jemand Religion hat, v. 17 wird auch sonst für Heiden abgegeben, vgl. Gen 20 11 42 18. Was הָאָבְנַיִם **16** sind, ist dunkel. Selbstverständlich hat der König den Hebammen nicht zu sagen, woran man das Geschlecht eines Kindes erkennt. Jer 18 3 bedeutet das Wort *Töpferscheibe*. Man hat von da aus auf die Genitalien der Mutter oder auf zwei Steine, auf denen die Gebärende sitzt, geraten; ersteres giebt eine unzweckmässige, letzteres eine unausführbare Instruktion; der Gebrauch des Gebärstuhles ist zudem erst in nachchristlicher Zeit zu belegen. Dillmann 11 hält einen Tropus für möglich: *noch auf der Scheibe* = vor der Vollendung = auf der Stelle. Mit Verweisung auf Pesch. פֻּחְפֻּ, פֻּא schlägt Stade ZATW 1888, 154 עַל־הַבִּרְכַּיִם vor. Auf Grund einer Bemerkung Ermans zum Totenbuch 17 19 giebt Dr. Ofele in der Münchener Ärztl. Rundschau 1897, 628 f. eine beachtenswerte Zurechtlegung von האבנים. Die Ent-

scheidung darüber, ob ein Kind aufzuziehen oder, wegen Krüppelhaftigkeit, gleich nach der Geburt zu beseitigen sei, könnte nicht von dem bei der Geburt nicht anwesenden Vater, sondern von den Hebammen getroffen worden sein. Diese legten, nach einem erhaltenen Text, das Kind nach der Abnabelung auf ein „Bett von Ziegelsteinen". Mit einem Steine ▭ wird aber der Name der Schicksalsgöttin *mshnt* (Mesechent) determiniert, die in einem Märchen des mittleren Reiches thatsächlich das Schicksal der Neugeborenen weissagt (Erman, Ägypten 501). Es wäre denkbar, dass auf dem Lager von Ziegelsteinen die Untersuchung über die Lebensfähigkeit des Kindes vorgenommen und nach irgend einer Technik die Entscheidung der *mshnt* eingeholt wurde. In diesem Fall würde der Ausdruck eine intimere Kenntnis ägyptischer Bräuche verraten. Analoga zu הַמְּתֶן s. Ges.-Kautzsch[26] § 72w, über die Pausalform חָיָה zu חַיָּה ib. § 76i, über das Perf. consecut. וּרְאִיתֶן **17** zur Herstellung eines prekativen Nachsatzes ib. § 112 ff oo. **19** כִּי wie das griechische recitative ὅτι, vgl. Gen 29 33. חָיוֹת (fem. Plur. von חָיָה) ist ἅπ. λεγ. LXX, Aquila, Symmachus, Theodotion, Pesch., Vulg. vertreten übereinstimmend die exegetische Tradition, dass חָיוֹת etwas bedeute wie das syr. ܚܝܘܬܐ, das neuhebr. חַיָּה, *Hebamme* oder *Gebärerin*. Auch das חַכִּימָן des Targ. wird etwas derartiges im Auge haben. Vielleicht setzt die Deutung von חַוָּה Gen 3 20 Gebrauch dieses Stammes auch für das Hebräische voraus. Namentlich bei der Erklärung von חָיוֹת הַנָּה als Zustandssatz, so Ges.-Buhl, *wenn sie Mutter werden, so haben sie immer schon geboren, bis die Hebamme kommt* entsteht ein prägnanterer Sinn als bei der von Abn Esra (כי כח חיים הרבה יש להם) vertretenen Bedeutung *lebenskräftig*. וְיָלָדוּ Perf. consec. frequent. im Nachsatz zu einem Temporalsatz. Die Entschuldigung der Hebammen lautet glaublich; auch den arabischen und syrischen Frauen von heute wird leichtes Gebären nachgesagt (Benzinger 148 f.). **21** לָהֶם st. לָהֶן, hier vermutlich wegen des nachfolgenden ב; doch vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135o. עָשָׂה בַיִת *Nachkommenschaft geben*, auch II Sam 7 11 I Reg 2 24 und das gleichbedeutende בָּנָה בַיִת II Sam 7 27 I Reg 11 38 darf nicht als authentische Erklärung von אִבָּנֶה Gen 16 2 gelten. In כָּל־הַבֵּן und כָּל־הַבַּת **22** ist בֵּן und בַּת kollektivisch; *jeder Knabe* und *jedes Mädchen* wäre כָּל־בֵּן und כָּל־בַּת. **22** Statt הַיְלוּד (noch Jos 5 5 II Sam 5 14 12 14 Jer 16 3) erwartet man eher ein Passivparticip. Der Erzähler hat es sich schwerlich überlegt, wie der Befehl des Pharao passt zu dem Wert, der auf die Erhaltung des Arbeitsvolkes gelegt wird — auch das vielleicht ein Hinweis auf die gegenüber J weniger gut verknüpfende Art von E —, sondern eben für 2 1 ff. die Voraussetzung schaffen wollen (Dillmann 12). Von einer rein lokalen Massregel ist natürlich nicht die Rede.

2) Moses Jugend 2 1—22.

Zum Text: **1** וַיֵּלֶךְ LXX ἦν δέ. לֵוִי 2) LXX AF Luc. + (ὃς) καὶ ἔσχεν αὐτήν. **2** הָאִשָּׁה om. LXX. **2**f. וַתִּרְאֶ֫הוּ, וַתִּצְפְּנֵהוּ LXX, Syro-Hexapl. Plural. וַתָּקָם לוֹ LXX + ἡ μήτηρ αὐτοῦ. **3** גֹּמֶא LXX om. **4** St. וַתִּתְצַב l. mit Sam. וַתִּתְיַצַּב. **6**[a] LXX om. אֶת־הַיֶּלֶד וְהִנֵּה, add. בַּתַּבָּה. **8** לָהּ LXX om. **9** הֵילִיכִי Schreibfehler für הוֹלִיכִי? Ges.-Kautzsch[26] § 69x, Stade Gr. § 602a, Sam. הלכי, LXX διατήρησόν μοι, Pesch. ܛܠ ܠܝ. וַתְּנִיקֵהוּ (Sam. ותיניק) verschrieben für וַתֵּינִקֵהוּ, s. Ges.-Kautzsch[26]

§ 70e. **11** Zu וּמֵאֲחָיו und מֵאֲחָיו LXX, zu מֵאֲחָיו auch Pesch. add. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. **14** לְאִישׁ om. LXX. תַּרְגְּמוּל LXX Pesch. add. אֶתְמוּל. אָכֵן LXX εἰ οὕτως = הֲכֵן. **15** 1) וַיֵּשֶׁב Pesch. ܘܝܬܒ, וַיֵּשֶׁב 2) praem. LXX ἐλθὼν δὲ εἰς γῆν Μαδιαμ. **16**a LXX + ποιμαίνουσαι τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτῶν Ιοθορ. אֲבִיהֶן LXX + Ιοθορ. **17** וַיֹּשְׁקְ LXX B praem., nach v. 19, וַיֵּדֶל לָהֶן. **19** הַצאן LXX B τὰ πρόβατα ἡμῶν, auch Pesch., st. ܥܲܕ (Pesch. ur.) l. ܥܲܕ. **21** לְמשֶׁה Verss., auch ein heb. Cod. + לְאִשָּׁה. **22** וַתֵּלֶד LXX praem. וַתַּהַר.

Analyse. Von v. 1-10 gehört der Haupttenor E, wie sich schon aus dem Anschluss an 1 15 ff. ergiebt; vgl. weiter, dass Israel am Nil wohnt, nicht im Land Gosen, sondern in unmittelbarer Nähe des königlichen Hofes; sprachlich weist auf E die Infinitivform דַּעַת v. 4, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 69m u. Anm. 2., m. Hexat. 190, und אָמָה v. 5. Doch zeigt v. 6 eine Überfüllung (Wellh. Comp. 71): וַתִּרְאֵהוּ אֶת־הַיֶּלֶד (über die Worte selbst s. nachher) unterbricht den Zusammenhang; da auch in v. 10 an redaktionelle Berücksichtigung einer Parallele gedacht werden kann, so ist Einfluss von J offen zu halten; zu v. 1 s. nachher.

Gegen Wellhausen ist v. 11–15$^{a\,b\,\alpha\,\beta}$ E zuzuweisen. וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה v. 11 ist zwar neben וַיִּגְדַּל הַיֶּלֶד v. 10 nicht ganz angenehm, aber kein zwingender Grund, Einsatz einer andern Quelle anzunehmen; sprachlich weist auf E כֹּה וְכֹה v. 12 (doch vgl. m. Hexat. 185), vielleicht auch נִצִּים v. 13 wie 21 22, רָשָׁע v. 13 wie 23 7, anderseits ist אָכֵן kein entscheidendes Indiz für J (vgl. m. Hexat. 109); sachlich kommt E zum Vorschein im Wohnen der Israeliten in unmittelbarer Nähe der Ägypter. v. 15$^{b\,\gamma}$ וַיֵּשֶׁב עַל־הַבְּאֵר fügt sich an das abschliessende וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ מִדְיָן nicht an (vgl. auch LXX); v. 15$^{b\,\gamma}$ ist Einsatz einer andern Quelle, mit Verlust der Prämisse. Mit Brunnenscenen führt J gerne Zugewanderte ein, vgl. Gen 24 11 ff. 29 2 ff. Sprachliche Indicien fehlen, wenn man von רֲהָטִים v. 16, vgl. Gen 30 38 41, absieht. Für J spricht auch der eine Sohn des Mose in v. 22.

1–10 Moses Geburt und Erhaltung. **1** Zu וַיֵּלֶךְ verweist Dillmann 12 auf Gen 35 23. אֶת־בַּת לֵוִי *die* (nicht *eine*) *Tochter Levis* (Ges.-Kautzsch[26] § 117d) fordert eigentlich deren Namen; das Fehlen der Namen ist bei den Eltern Moses in E um so auffallender, als hier sogar die beiden Hebammen benannt sind. Es ist anzunehmen, dass R gekürzt hat, sei's um P, 6 14 ff., nicht vorzugreifen, sei's um eine Differenz zu beseitigen. Doch ist nachher auch die Prinzessin namenlos (ausserbiblische Tradition s. HbA 1033). v. 1 f. lautet, als sei Mose das erste Kind dieser Ehe. Wenn nachher eine erwachsene Schwester auftritt, so ist entweder eine weitgehende Textverkürzung oder eine der Ungenauigkeiten in der Darstellung von E vorauszusetzen. **3** Bei der Aussetzung des Kindes hofft die Mutter von vornherein auf einen barmherzigen Zufall. Über das Dageš dirimens הַצָּפִינוּ s. Ges.-Kautzsch[26] § 20h, Stade Gr. § 71, 2 Anm., 138a, über תֵּבָה s. m. Gen S. 69, über וַתַּחְמְרָה ohne Mappîḳ s. Ges.-Kautzsch[26] § 58g, Stade Gr. § 347c. גֹּמֶא ist ägyptisches Lehnwort; Jes 18 2 (Hi 9 26) kennt die Herstellung von Nachen aus *Papyrus* (vgl. Erman 635, Abbildung 322, HbA 1418 f.). Diese Nachen wurden nur durch festes Zusammenschnüren der Stengel hergestellt. Der Erzähler hat von dieser Technik augenscheinlich keine klare Vorstellung, wenn er ein Verpichen mit dem in Ägypten nicht vorkommenden Asphalt annimmt. Lagarde, Übers. 219 Anm. ** glaubt auch nicht, „dass die den Alten das meiste Pech liefernde Seestrandkiefer je im Delta Ägyptens gewachsen sei.“ Ein mit Asphalt verpichter Binsenkorb kommt in einer babylonischen Aussetzungsgeschichte vor (s. Dillmann 17). סוּף עַל־שְׂפַת הַיְאֹר. Röhricht war in Ägypten viel, vor allem an toten Stromarmen mit stagnierendem Wasser (Erman 27 321 f.). סוּף ist ver-

mutlich auch ägyptisches Lehnwort. 5aβ ist mit Strack so zu verstehen, dass die Hofdamen am Ufer auf und abgehen, um die Prinzessin vor Störungen zu schützen; ins Bad nimmt sie die Leibmagd mit. 6 Ges.-Kautzsch[26] § 131 m will אֶת־הַיֶּלֶד als Glosse ansehen; ein Anlass, sie anzubringen, ist nicht deutlich. Wellh. Comp. 71 Anm. sieht das Verbalsuffix für eine Korrektur an, angebracht um אֶת־הַיֶּלֶד fortzuschaffen; in LXX wäre die Korrektur durchgeführt, in MT beides nebeneinander erhalten. Dass das Kind ein hebräisches ist, konnte nur aus seiner Verlassenheit, nicht etwa aus der auch von den Ägyptern geübten Beschneidung geschlossen werden (Dillmann z. St.). 10 *Sie nahm ihn als ihren Sohn an:* die Philo, vita Mosis 1 5 und Act 7 22 vorliegende Legende von einer Schulung in ägyptischer Weisheit, ist eine naheliegende Konsequenz. Die Benennung des Findlings kommt spät; die Etymologie liesse erwarten, dass der von der Auffindung abgeleitete Name an diese selbst angeschlossen wurde. Für die Naivität dieser Etymologien ist es ein klassischer Beleg, dass die ägyptische Prinzessin hier hebräisch spricht und den Namen von מָשָׁה ableitet. Der Name משה ist unerklärt. Die Versuche, ihn aus dem Ägyptischen abzuleiten, sehen neuerdings von dem schon bei Josephus, ant. II 9 6, ctra Ap. 1 31 angezogenen μῶ *Wasser* ab und knüpfen an das auch als Eigenname vorkommende *mes, messu Kind* an (vgl. Dillmann 22, Kerber 74f.). Man könnte, da E ägyptische Kenntnisse hat, daran denken, dass in dieser Quelle der Name durch וַיְהִי לָהּ לְבֵן motiviert war; dann wäre die späte Namengebung begründet und die deplacierte Etymologie von bβ dann eben aus J nachträglich angebracht. Der Name kommt im AT nicht mehr vor, wohl aber ein davon abgeleitetes (Wellh. Comp. 185 Anm. 1) Gentilicium מוּשִׁי.

11–22 Moses Flucht und Unterkommen bei den Midianitern. 11 וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה ist durch Plusquamperf. zu übersetzen. Nach jüdischer Tradition war Mose 42 oder 40 Jahre alt (Jub 47 1 48 1 bezw. Act 7 23). Durch אָחָיו und רָאָה בְּ *mit Affekt ansehen*, vgl. zu Gen 21 16. deutet die Erzählung an, dass Mose seinem Volke nicht entfremdet ist, sondern sich als Hebräer fühlt. Wie 12a zeigt, begeht Mose den Totschlag nicht rein im Affekt, sondern mit Überlegung. בַּחוֹל: wenn es sich bei E um Frohnarbeit durch Bewässerung höher gelegener Grundstücke handelt, so kann man an den Sand der angrenzenden Wüste denken. Auch Satz a verlegt den Vorgang in eine menschenleere Gegend, nicht in das Gewimmel der Bauarbeiten. 14 אִישׁ שַׂר וְשֹׁפֵט ist nicht dasselbe wie שַׂר וְשֹׁפֵט, sondern heisst *der die Rolle eines Herrn und Richters spielende.* אָמַר wie אָמַר בְּלִבּוֹ Gen 27 41. 15 מִדְיָן s. zu Gen 25 2. Für eine Vermutung, welche Gegend gemeint sei, fehlt es doch an bestimmten Anhaltspunkten. Dillmann 24 denkt an den südlichen und östlichen Teil der Sinaihalbinsel. Die Westküste gehörte in der alten Zeit zur ägyptischen Machtsphäre; wenigstens sind die Kupferbergwerke dort bis zur 20. Dynastie ausgebeutet worden (Erman 622). Dass vornehme Ägypter vor der Ungnade des Königs zu den Beduinen flohen, scheint nach einem von Erman 494ff. mitgeteilten ägyptischen Reiseroman auch sonst vorgekommen zu sein. 16 כֹּהֵן מִדְיָן der midianitische Stammespriester und Schwiegervater Moses ist namenlos; auch das spricht für J. Der Name רְעוּאֵל kommt v. 18 verspätet und ist

sekundär eingetragen (Wellh. Comp. 72 101, A. Jülicher, Bacon Journ. of Bibl. Litt. 1891 X 111 f., vgl. m. Hexat. 75 f.). Wenn LXX v. 16 ἰοθορ ergänzen konnte, so setzt das voraus, dass LXX v. 18 ursprünglich noch nicht רְעוּאֵל gelesen hatte, dass dieser Name also sehr spät eingesetzt worden ist. דָּלָה (über die Schreibung תִּדְלֶנָּה s. Ges.-Kautzsch[26] § 75 w) ist, obwohl ausser hier und v. 19 nur noch Koh 20 5 (26 7 vgl. Ps 30 2) zu belegen, kein junges, sondern ein gemeinsemitisches Wort. Über die Stellung der Beduinenmädchen zur Öffentlichkeit s. zu Gen 29 9 ff. Nach dem arabischen Brunnenrecht darf ein Fremder für sich und seine Tiere unentgeltlich einen Brunnen benützen, wenn der Eigentümer seinen Bedarf entnommen hat (W. Robertson Smith, Religion der Semiten 74). In **17** geben die Suffixe zu überlegen: וַיְגָרְשׁוּם hat Masc.-Suff. zur Vermeidung einer Verwechslung mit der Personalendung ן, Ges.-Kautzsch[26] § 60 h; über den Bindevokal in וַיּוֹשְׁעָן s. ib. § 60 d; über das Masc.-Suff. צֹאנָם ohne die 1 21 mögliche Veranlassung ib. § 135 o. **19** Die Antwort der Töchter setzt nicht voraus, dass die Belästigung durch die Hirten das Alltägliche war, sondern sie motivieren, wie sie zu einer Hilfe für ihre Arbeit kamen. Das Schöpfen aus tiefen Brunnen ist keine ganz leichte Arbeit. **20** וְ von וְאַיּוֹ stellt eine lebhafte Anknüpfung an die Erzählung der Mädchen her, Ges.-Kautzsch[26] § 154 b. Über die Aussprache קְרָאן st. קְרָאן s. ib. § 46 f. **22** Die Namengebung durch den Vater statt durch die Mutter ist durch den Namen gefordert; auch mag der zu Gen 41 51 f. zu vermutende Grund hereinspielen. גֵּרְשֹׁם, eigentlich wohl nicht von גֵּרַשׁ *vertreiben*, sondern von גֶּרֶשׁ *Trieb, das Hervorwachsende* abzuleiten, ist mit גֵּרְשֹׁן, dem Namen des ältesten Sohnes Levis bei P Gen 46 11 Ex 6 16 etc., identisch. Den Gerson, Sohn des Mose, kennt auch Jdc 18 30. Von Söhnen Moses weiss P bezeichnender Weise nichts. Der Grund scheint vielleicht Jdc 18 30 durch: die von Mose sich ableitende Priesterschaft hat die in P abschliessende Entwickelung nicht mitgemacht, wurde somit ketzerisch und von P aus Pietät gegen den Namen Mose totgeschwiegen. Dem mag entgegengekommen sein, dass sie völlig verschollen ist. Die frühere Bedeutung des Namens Gersom-Gerson hat sich in P darin erhalten, dass dieser der Erstgeborene Levis ist (vgl. Budde zu Jdc 18 30).

3) Moses Berufung und Rückkehr 2 23–4 31.

Zum Text: **2** 25[b] LXX καὶ (ἐπ)εγνώσθη αὐτοῖς. v. 25 Targ. וּגְלֵי קֳדָם־יְיָ שֵׁעְבּוּדָא דִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲמַר בְּמֵימְרֵיהּ לְמִפְרַקְהוֹן יָתְהוֹן: doch nicht rein aus 6 5 f. hergeholt, weist auf einen von dem MT widerfahrenen Unfall nicht betroffenen Text hin. **3** 1 יִתְרוֹ om. LXX Luc. הָאֱלֹהִים om. LXX AB. **2** לַבַּת (s. Ges.-Buhl לָבָה) Sam. להבת. **4** אֱלֹהִים LXX κύριος. **6** וַיַּסְתֵּר LXX ἀπέστρεψεν (wie Dtn 31 17 f. 20 Ps 9 32 13 1 u. oft in Ps); Anschauung, wie man dem Anblick eines Numens bezw. Dämons ausweicht? **7** מַכְאֹבָיו Sam. LXX Pesch: Sing. **10** **11** פַּרְעֹה LXX + βασιλέα Αἰγύπτου. **12** וַיֹּאמֶר LXX Pesch. add. (אֶל־מֹשֶׁה (Luc. יְהוָה. אֱלֹהִים. **13** אֱלֹהֵי Pesch. praem. ܡܪܝ. **14** אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה Pesch. ܐܗܝܐ ܕܐܗܝܐ LXX ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. **18** יהוה om. LXX. **19**[b] st. וְלֹא mit LXX ἐὰν μή, Vulg. nisi Kautzsch, Grätz אִם לֹא. **4** 1 יהוה LXX ὁ θεὸς + τί ἐρῶ πρὸς αὐτούς. **6** וַיּוֹצִיאֶהָ Sam. LXX + מֵחֵיקוֹ. מְצֹרַעַת om. LXX. **9** וְהָיוּ 2) Sam. יהיו. **10** אִישׁ דְּבָרִים LXX B ἱκανός. **11** St. פֶּה *sehend* Grätz פֻּסַּח *lahm*. **13**[b] LXX προχειρίσαι δυνάμενον ἄλλον ὃν ἀποστελεῖς. **14**[a] הוּא LXX + σοι. **15** הַדְּבָרִים LXX τὰ ῥήματά μου. [b a] LXX καὶ ἐγὼ ἀνοίξω τὸ στόμα σοῦ καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ. **17**

הַמַּטֶּה הַזֶּה LXX + τὴν στραφεῖσαν εἰς ὄφιν. **19** LXX praem. 2 23a$^{\alpha}$. הָאֲנָשִׁים om. LXX. **20** הַחֲמֹר LXX Pl. **24** וַיְהִי Pesch. + מֹשֶׁה, add. Grätz. יהוה LXX Targ. praem. מַלְאַךְ (LXX F ὁ ἄγγελος om. κυρίου), Aquila θεός. **25** וַתִּגַּע LXX καὶ προσέπεσεν. **25**^{b} LXX ἔστη τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου, Targ. בִּדְמָא דְמָהוּלְתָּא־ אַתָּה לִי Pesch. ܐܢ ܐܝܬ ܠܝ ; הֲרִין אִתְיַהֲב חַתְנָא לָנָא; Aquila (Theodotion z. T.) ἔχω. **26** om. LXX B; LXX AF Luc. καὶ ἀπῆλθεν ἀπ᾽ αὐτοῦ ὁ ἄγγελος διότι εἶπεν· ἔστη κ. τ. λ. wie 25b. אז Aquila, Symmachus, Theodotion ὅτι. $^{b\beta}$ Targ. אֱלוּלֵי דְמָא דְמָהוּלְתָּא־הֲרִין אִתְחַיַּב חַתְנָא קְטוּל. **27** בְּהַר הָאֱלֹהִים Pesch. + בְּחֹרֵב. וַיִּשַּׁק לוֹ למולת Grätz על מולת בְּנֵי.

LXX καὶ κατεφίλησαν ἀλλήλους (F wie MT). **28** אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ LXX οὓς ἀπέστειλεν Luc. + πρὸς αὐτόν. הָאֵלֶּה LXX τὰ ῥήματα. **31** עִוָּהוּ Pesch. + ܒܗ ܒܝܬ. וַיִּשְׁמְעוּ LXX καὶ ἐχάρη, darnach Grätz וַיִּשְׂמְחוּ.

Analyse. 2 23a$^{\alpha\beta}$ schliesst nicht an a$^{\alpha}$, sondern an 1 14$^{b\beta}$ an, es gehört also 2 23a$^{\alpha}$β–25 P (vgl. die Umständlichkeit des Ganzen und die bei D und P übliche Bezugnahme auf den Bund mit den Vätern). 2 23a$^{\alpha}$ kann an 2 22 anschliessen, kann Einleitung zu 3 1ff. sein, also J oder E gehören; LXX hat den Satz auch vor 4 19 gelesen; wenn das sein ursprünglicher Ort ist (Welth. Comp. 73), so gehört er J.

3 1–12 ist zusammengesetzter und überarbeiteter JE-Text. In v. 1 weisen die Namen Horeb (s. m. Hexat. 182) und Jethro (s. u. z. St.) auf E, in v. 2f. מַלְאַךְ יְהוָה und die Theophanie am helllichten Tag auf J; an v. 2f. schliesst v. 4a an, vgl. יְהוָה und den starken Anthropomorphismus, dass Jahwe den Mose kommen sieht; dagegen v. 4b mit אֱלֹהִים und der charakteristischen Einleitung des Gesprächs gehört E; nur wird dann בְּתוֹךְ הַסְּנֶה von R^{Je} aus J hinzugefügt sein, bei E wird Gott vom Himmel gerufen haben. v. 5 setzt die auf dem Erdboden entgegentretende Theophanie von J voraus; ebenso v. 6b, wo הָאֱלֹהִים nicht als Retouche angesehen werden muss, sondern *das Numen*, einerlei ob Jahwe oder ein anderer, meint; אֱלֹהֵי אָבִיךָ sagt Gen 46 3 E (vgl. auch Ex [15 2] 18 4 אֱלֹהֵי אָבִי im Munde Moses), 6a$^{\alpha\beta}$ ist daneben möglich und wird v. 13 wieder aufgenommen. In v. 8 erinnert וָאֵרֵד an Gen 11 5 18 20 f.: Jahwe hat danach ursprünglich erzählt, er habe von den Beschwerden der Israeliten gehört und persönlich Augenschein genommen (vgl. v. 16 f.). Der volle Kenntnis der Verhältnisse ausdrückende v. 7 (J, vgl. יְהוָה) ist daher gegen וָאֵרֵד verfrüht, und wohl einfach durch redaktionelle Verschiebung an den jetzigen Platz gekommen. Redaktionell ist alles nach וָאֵרֵד in v. 8 stehende: um die Eroberung Kanaans handelt es sich noch nicht (vgl. die redaktionelle bezw. dtn'istische Wendung אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ und die Aufzählung der Kanaaniter, E. Meyer ZATW 1881, 125 und Anm. 4, m. Hexat. 286 482f.). v. 9 fängt noch einmal an (vgl. auch לַחַץ gegen עֳנִי v. 7); der Zusammenhang v. 9–12a wird dann E gehören, wozu אֱלֹהִים v. 11 stimmt. An v. 12a schliesst v. 12b schlecht an: der Moment verlangt ein Zeichen, das Gewähr der göttlichen Sendung giebt; das v. 12b genannte Zeichen mag Gewähr für das Gelingen der v. 8 ins Auge gefassten Eroberung des Landes sein — im Zusammenhang handelt es sich um die künftige Befreiung aus Ägypten. Dass v. 12b einen Ausfall ersetzt, beweist auch 4 17: darnach hat E hier von Zeichen erzählt, die dem Mose die Ächtheit seiner Sendung versicherten, vermutlich ganz ähnlich wie 4 1ff.

Sicher gehört E v. 13f., die Einführung des Namens Jahwe in dieser Quelle. v. 15a, einfache Wiederholung von v. 14, durch das schwerfällige עוֹד, die Aufzählung der Väter wie v. 6, das auch 17 16 in einer Stelle von unsicherer Quellenhaftigkeit stehende דֹּר דֹּר (noch Prv 27 24) als redaktionell gekennzeichet, ist eine Klammer zwischen E und J, die den bisherigen Gebrauch von יְהוָה bei J mit v. 13f. mühsam genug in Einklang bringen will. Der Satz 15b passt zu v. 13f. v. 16 setzt jetzt sehr abrupt ein; es wäre mindestens וְעַתָּה zu erwarten; Satz b, besonders b$^{\beta}$ weist auf וָאֵרֵד v. 8 zurück; in Satz a sind die Ältesten ein Zeichen von J (vgl. zu 4 27 ff.); sekundär ist das zwischen נִרְאָה אֵלַי und לֵאמֹר ungut eingefügte אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיַעֲקֹב. v. 17 hat עֳנִי wie v. 7, ist aber wie v. 8 erweitert. v. 18 schliesst an v. 16f. gut an; das Messen mit drei Tagen könnte aber aus E geholt sein; an v. 18(a) schliesst dann 4 1 an.

v. 19–22 gehört in der Hauptsache E; vgl. לָלֶכֶת, auch נָתַן mit Acc. und Inf., s. m. Hexat. 190 186, dann das Wohnen der Israeliten unter den Egyptern v. 22, שִׂים *anlegen* von

Schmuck und Kleidern wie Gen 41 42. E erzählt weniger spannend: Mose weiss hier zum voraus, wie die von dem Pharao zu erwartenden Schwierigkeiten überwunden werden; bei J muss er auf Vertrauen gehen 4 10 ff.; erst nach dem Misslingen eines gütlichen Versuchs macht J den Übergang zum Druck auf den Pharao durch Wunder 5 23 6 1 und erst nach diesen kommen Plagen (gegen Wellh. Comp. 72).

4 1–8 (vgl. 3 18) ist in der Grundlage aus J — vgl. (יְהוָה v. 1 2 4), das Absehen auf Verhandlung mit den Ältesten, die Verbalsuffixe v. 3 6f. — aber nicht reiner J-Text: v. 5 redet Gott, ohne Anschluss an die Erzählung v. 4^b; dann fällt v. 5^b die breite Formel des Gottesnamens auf. Dasselbe wiederholt sich bei v. 8. Auf v. 4 kann unmittelbar v. 6f. gefolgt sein (עוֹד v. 6 passt besser nach v. 4 als nach v. 5, wo Gott schon redet). J mag zunächst die beiden Zeichen berichtet haben, dann (vgl. v. 5 8) den Auftrag, sie vor den Ältesten zu wiederholen.

v. 9 ist schwerlich J, da nach J die Israeliten nicht am Nil, sondern in Gosen wohnen, auch sagt J Gen 7 22 (Ex 14 21) חָרְבָה, nicht יַבָּשָׁה. Aber auch an E kann man nicht denken, da Mose auch hier Zeichen mit dem Stabe thut, wozu das Schöpfen nicht passt. Auf P weist יַבָּשָׁה, Gen 1 9f. Ex 14 16 22 29; aber ein Zusammenhang, aus dem der Vers verschlagen sein könnte, fehlt; wenigstens weiss 6 1–9 nichts von Beglaubigungswundern vor dem Volk. Es bleibt somit nur die Notauskunft eines Glossators, der sich nicht bei zwei Zeichen zum Ausweis beruhigte, sondern des Mundes dreier Zeugen bedurfte.

4 10–$14^{a\alpha}$ (incl. בְּמִשְׁה) J zuzuweisen, hat keine Gründe gegen sich, dafür spricht die Annahme menschlichen Zagens bei Mose, auch einiges Sprachliche (גַּם—גַּם v. 10? vgl. m. Hexat. 109, אֲנֹכִי v. 10 11 12, בִּי אֲדֹנָי v. 10 13 s. m. Hexat. 96, das Verbalsuffix הוֹרֵיתִיךְ v. 12).

v. $14^{a\beta}$–16 ist jedenfalls nicht aus J, da die Aufstellung Aarons zum Sprecher gegen v. 12 mit diesem Vers durch v. 15 nur mühsam ausgeglichen ist. Gegen den Zorn Gottes v. $14^{a\alpha}$ fällt v. $14^{a\beta}$ff. ab. Am wahrscheinlichsten liegt eine Leistung der letzten Redaktion vor, nicht P^g vgl. 6 30—7 2. Gegen P^g spricht die Bezeichnung Aarons als הַלֵּוִי: ein solcher Verstoss gegen die sonstige historische Konstruktion ist P^g nicht zuzutrauen.

v. 17 setzt eine andere Version als v. 1–8 voraus: mit dem zweiten Zeichen von J hat der Stab nichts zu thun; dann redet J von dem Stab, den Mose in der Hand hat; hier erhält er einen Gottesstab (vielleicht aus dem Dornbusch? vgl. 3 12^a), wie v. 20^b es ausdrückt; der Vers gehört E.

Gemischter Text ist v. 18–20: v. 19 kommt zu spät; v. 18 mit יֶתֶר gehört E, dann v. 19 (בְּמִדְיָן nach Dillmann 42 von R) mit v. 20^a J; es ist dann v. 20^a st. בָּנָיו mit Wellh. Comp. 73 בְּנוֹ zu lesen (vgl. 2 22 4 25); bei E lässt Mose Weib und Kinder zurück 18 2. v. 20^b ist mit dem מַטֵּה הָאֱלֹהִים vgl. v. 17 wieder von E.

v. 21 ist unnötige Wiederholung von 3 19, mit Steigerung des dort in Aussicht genommenen ins Providentielle, und von 4 17, daher trotz חָזַק לֵב (m. Hexat. 184) nicht aus E, sondern sekundär. v. 22f. scheint ein aus Cap. 11 verschlagenes Element zu sein (vgl. וְאָמַר, וְתָמָאן); für R^{Je} oder R^d ist der Einsatz zu verstümmelt.

v. 24–26, schon wegen der heidnischen Vorstellung von Jahwe ein altes Stück, gehört am natürlichsten J^1 (vgl. namentlich die Art der Theophanie).

v. 27–31 ist deutlich überarbeitet, zwar וַיֵּלֶךְ v. 29 könnte neben וַיֶּאֱסְפוּ ertragen werden, aber Subjekt von v. 30^b ist natürlich nicht Aaron, sondern Mose. Aaron ist also hier eingetragen und der ganze Text danach überarbeitet. Der früher vorausgesetzten Situation entspricht das Zusammentreffen am Berg nicht: der Weg von Midian nach Ägypten führt nicht über den Sinai. Der Text ist verkürzt: J wird erzählt haben, dass die Ältesten sich nicht sofort von Moses Sendung überzeugen liessen. E mag von schnellem Überzeugtwerden des Volkes geredet haben. Immerhin erinnert v. 31^b an die bei P übliche kultische Feierlichkeit solcher Volksaktionen und ist mit Gen 24 26 48 nicht in eine Linie zu stellen: bei J ist die Geste einleitende Form eines in Worten sich ergehenden Gebets, bei P Ausdruck wortloser, abstrakter Devotion. Es liegt also JE mit starker Verkürzung der Quellen und Spuren der letzten Bearbeitung vor.

Der Text dieser Capitel bietet das Bild eines Bauwerks, bei dem stattliche Trümmer früherer Bauten in einen Mörtelguss eingebettet worden sind. Von den früheren Zu-

sammenhängen sind nur Fragmente erhalten; die ursprünglichen Zusammenhänge müssen mehr erraten als erschlossen werden. Ein Hauptunterschied der beiden Relationen in JE ist, dass Mose bei J mit Zeichen ausgerüstet wird, um die Ältesten der Israeliten von seiner Sendung zu überzeugen; bei E verlangt er zum Ausweis beim Volk nur den Namen des ihn sendenden Gottes, und wird mit Zeichen ausgerüstet, um dem Widerstand des Pharao zu begegnen. J hat sich da, wie erwähnt, eine wirkungsvolle Steigerung vorbehalten. Ein weiterer Unterschied ist, dass der Stab bei J (Mosestab) Wunderobjekt und nur für einen Fall, bei E (Gottesstab) Wundermedium für alle Zeichen ist (vgl. Wellh. Comp. 72), dann dass Mose bei J zuerst mit den Ältesten (3 16), bei E (3 13) gleich mit dem ganzen Volk verhandelt (gegen m. Hexat. 211). Das freie Verfahren von R^je setzt, wie Wellh. Comp. 72 hervorhebt, an den Reden Jahwes ein; Analogien dazu weist ja auch Gen auf.

2 23 בַּיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם *in jener langen Zeit* ist eine sonderbare Datierung eines Ereignisses; הָרַבִּים könnte Zusatz von R sein, der die Flucht Moses in jungen Jahren (nach JE) mit seinem Alter von 80 Jahren in 7 7 vereinigen wollte.

3 1–12 Die Theophanie im brennenden Busch. **1** יִתְרוֹ (4 18 יֶתֶר) ist der Name des bei J (s. zu 2 18) anonymen Schwiegervaters Moses (vgl. m. Hexat. 75 f.). Lagarde Übers. 52 Anm. * nimmt mit Verweis auf den Namen יִתְרָן und das ܝܬܪܘܢ von Pesch. nasale Aussprache der Endung an; Ges.-Buhl verweist auf die sabäischen Namen ותרם, ותראל u. a.; Strack vergleicht den Wechsel von יִתְרוֹ und יֶתֶר mit dem arabischen Namen גַּשְׁמוּ und גֶּשֶׁם Neh 6 6 und 2 19 6 1 f. und nimmt ursprüngliches יִתְרוּ an. אַחַר הַמִּדְבָּר über einen Wüstenstrich hinaus zu den Weideplätzen des Gebirges, das die Beduinen heute noch im Hochsommer aufsuchen (HbA 1511). הַר הָאֱלֹהִים: dass der Berg schon vor Mose als heiliger bekannt und besucht war, ist die Meinung der Erzählung nicht; die Bezeichnung greift vor — für die Art der Erzählung von E nicht uninteressant. חֹרֵב ist der Name des Berges der Gesetzgebung bei E und D, J und P haben סִינַי. Über die Lage s. zu Cap. 19. Der Name חֹרֵב von HbA 1509 mit חרב *trocknen*, von Ges.-Buhl mit חרב *verwüstet sein* zusammengebracht, wird von Lagarde Übersicht 85 mit dem aram. ܟܪܒ *pflügen* zusammengenommen und als *Neubruch* gedeutet. **2** Über מַלְאַךְ יַהְוֶה s. zu Gen 16 7. Gotteserscheinungen mit Feuer vgl. Gen 15 17 Ex 13 21 ff. 19 f. Jdc 6 21. הַסְּנֶה, auch im Aram., Arab. und Assyr. gebräuchlich, steht im AT nur hier und Dtn 33 16. Nicht sowohl der Artikel (vgl. hiezu Ges.-Kautzsch[26] § 126 r) als die Formel שֹׁכְנִי סְנֶה Dtn 33 16 legt die Frage nahe, ob nicht eine am סִינַי (bei J!) gewöhnliche Art der Theophanie den Hintergrund dieser Erzählung bildet. אֻכָּל ist vielleicht ein Beispiel von Part. perf. des sonst verlorenen passiven Ḳal (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 52 s e); besser liest man אֵין נֶאֱכָל. **3** סוּר um die seitwärts stehende Erscheinung näher zu sehen, muss Mose von seiner Richtung *ausbiegen*. **5**^bβ sagt ohne Zweifel, dass der Platz nicht eben im Moment in Folge der Erscheinung Gottes heilig ist, sondern dass er heiliges Gebiet, eine Gotteswohnung ist. Dass man auf einem durch Anwesenheit der Gottheit — Jos 5 15 sogar bei bloss vorübergehender Anwesenheit — geheiligten Boden sich barfuss bewegt, setzt auch das Kultusgesetz von P voraus (Ex 29 20 Lev 8 23, vgl. Nowack, Archäol. II 117). Die Samaritaner betreten noch heute den heiligen Platz auf dem Garizim barfuss;

ebenso machen die heidnischen Araber den Umlauf um die Heiligtümer vielfach barfuss (Wellh. arab. Heident. ² 110); die Sitte hat sich bei der Ka'ba erhalten. Das Ablegen der Schuhe in den Moscheen ist bekannt. An die Absicht, das Heilige zu berühren (hierüber s. Wellh. l. c. 109) ist nicht zu denken, die Sitte ist vielmehr, wie das Tragen des שַׂק, ein im Kultus festgehaltener Archaismus der Kleidung. Dazu stimmt, dass auch hier kultische Tracht und Trauertracht zusammentrifft (vgl. Gen 37 34 und II Sam 15 30). **6** Zu וַיַּסְתֵּר s. o. z. Text; die Gottheit anzusehen ist gefährlich (s. u. a. Gen 19 17). הָאֱלֹהִים ist für J nicht unmöglich, vgl. Gen 32 29 31 33 10. Aus אֱלֹהֵי אָבִיךָ ist wohl die Notiz Jubil. 47 9 geflossen, dass Moses Vater Amram ihn die Schrift gelehrt habe. Der Ausdruck sagt dem Mose, dass er vertrauen kann. Die Verwendung von v. $6^{a\beta}$ durch Jesus gegenüber der Sadducäerfrage Mt 22 32 u. Parall. ruht auf der seiner Zeit geläufigen Schrifterklärung. **8** וָאֵרֵד natürlich nach Ägypten, also vorerst zu näherer Einsichtnahme in die Sachlage. Die Konsequenzen für die Analyse des Textes sind gezogen. זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ (zur Konstruktion s. Ges.-Kautzsch²⁶ § 128 x 117 z) identificiert Buhl, Palästina 57 mit dem Rühmen von Milch und Wein im Jakobssegen Gen 49 11, in der Voraussetzung, dass דְּבַשׁ meist Traubenhonig ist (s. zu Gen 43 11). In der Formel gerade den ächten Beduinengeschmack zu finden (Benzinger, Archäol. 88), hat gegen sich, dass sie den Quellen selbst fremd ist (E. Meyer ZATW 1881, 125 Anm. 4). Über die Namen in v. 8^{b} vgl. zu Gen 10 15 f. und 13 7. **11** אָנֹכִי betont *meine Person*. Über **12**^{b} s. oben i. d. Analyse.

13 Die Frage nach dem Namen hat den Sinn, dass Mose dem Volk mit einem kultusfähigen Gott, nicht mit dem allgemeinen Anspruch einer göttlichen Sendung entgegentreten will. Nur wenn man den Namen eines Gottes kennt, kann man auf ihn wirken und ihn anbeten (vgl. v. 15^{b}). Wenn dann freilich Jahwe seinen Namen gleich erklärt **14**, so geht das über die im arabischen Heidentum bekannte Offenbarung durch Namennennung hinaus. Der Zweck ist ja auch nicht, einen lokalen Kult zu stiften (Wellh. arab. Heident. 213). Der Satz אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה kann ebensowohl *ich werde sein, der (was) ich sein werde* als *ich bin, der (was) ich bin* bedeuten. Im ersteren Fall nennt sich Gott vermutlich den, der sich in Zukunft als den zeigen will, der er zu sein jetzt verspricht, nämlich als Retter; dabei muss man den Worten aber doch gerade die Hauptsache unterlegen. Im andern Fall bezeichnet sich Gott als den in seinem Sein beharrenden, nur dass man dann diesen Begriff nicht metaphysisch zu verstehen hat, sondern so, dass Gott sich zuschreibt, sich selbst treu zu bleiben in seinen Gesinnungen, Ratschlüssen, Verheissungen (vgl. אֲנִי הוּא Jes 43 10). Die nach Vorgängern von Dillmann 31 vorgezogene Deutung, der Ausdruck bedeute den in seinem Wesen unnennbaren und unerklärbaren, von dem man nichts aussagen kann, als dass er eben ist, erscheint doch zu abstrakt und dem Sinn der Frage nach dem Namen zu wenig entsprechend, denn der Name ist nach antiker Vorstellung Ausdruck der Wesenseigentümlichkeit.

Es ist selbstverständlich, dass diese Etymologie des Namens יהוה auf Richtigkeit keinen grössern Anspruch hat, als sonstige Etymologien von Eigennamen. Mit der exe-

getischen Frage nach dem Sinn von אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה ist die andre, was der Name יהוה eigentlich bedeutet haben mag, durchaus unverworren zu halten.

1) Als die alte Aussprache ist יַהְוֶה bezeugt. Theodoret quaestio 15 in Exod. (s. Field zu Ex 6 3) giebt als samaritanische Aussprache Ἰαβε an. Dazu kommt die Transkription Ἰαβέ bei Epiphanius adv. haer. 40 5 und Ἰαουαι = Ἰαουέ bei Clemens Alex., Strom. 5, 6 34 (vgl. Lagarde GGA 1870 S. 807, Übers. S. 137, Dillmann 38f., ZATW 1881, 346; 1882, 173 f.; 1883, 280—298; 1884, 21—34).

Der Form nach ist יהוה ein Imperfect; es fragt sich, ob es Ḳal oder Hiph'il ist, ob es ein Sein oder ein Thun der Gottheit ausdrückt.

Dillmann 33 ff. (ebenso Strack 183) hält יהוה als hebräisches Wort für ein Ḳal, da ein Hiph'il von הוה = היה nicht vorkommt, und urteilt, für das hebräische Sprachbewusstsein könne es nur bedeuten den Seienden und als solchen Sich-gleich-bleibenden, Unveränderlichen, Beständigen, was Ryssel ib. 44 erneuert und durch die Momente der Selbstständigkeit und Freiheit (unter Verweis auf Ex 33 19 Hes 12 25), sowie der Persönlichkeit ergänzt. Ges.-Buhl erklärt von der Grundbedeutung von הָיָה, nicht *sein* sondern *eintreten, werden*, aus יַהְוֶה als den *eintretenden, sich offenbarenden, lebendigen* Gott. Hommel, altisr. Überlieferung 100—102 hält, im Zusammenhang mit seiner Annahme südarabischen Ursprungs der Hebräer, יַהְוֶה für ein Ḳal arabischer Bildung von dem alten Verbum *hawaja;* der Name gehört der vormosaischen Sprache der Hebräer an, später würde יִהְיֶה gebildet worden sein; die Richtigkeit der Etymologie von Ex 3 14 belegt er aus altbabylonischen Personennamen, in welchen, übrigens nach ihm selbst nicht unbedingt sicher, in abstrakter Weise vom Sein Gottes die Rede ist.

Dass ein alter Gottesname einen abstrakten Gedanken zur Grundlage habe, ist wenig einleuchtend. Das Sein der Gottheit ist etwas selbsverständliches. Eine konkrete Vorstellung hat Wellh., arab. Heident. [1] 175, isr. u. jüd. Gesch. [2] 25 Anm. 1 mit יַהְוֶה als Ḳal-Form verbunden durch Kombination mit dem arab., nach KAT [2] 25 auch im Assyr. zu belegenden, הוה *wehen, hauchen* und יַהְוֶה als Wettergott erklärt. Mit dem Ḳal des ebenfalls arabischen הָוָה *fallen* (s. Lagarde, Orient. II 29) könnte man auf ein Bätyl, also wieder eine meteorologische Gottheit kommen. Klostermann Gesch. Isr. 70 hat הוה *wehen* und *fallen* kombiniert und יהוה als den *Herabsausenden, Herabkrachenden*, also als Gewittergott erklärt.

Auch bei der Annahme, יהוה sei Hiph'il, stehen sich eine abstrakte Auffassung und ein Dringen auf eine konkrete Vorstellung entgegen. Erstmals ist von Clericus 1700 יהוה als Hiph'il erklärt worden mit der Bedeutung γενεσιουργός seu *creator et effector rerum*, dann von E. Schrader 1862 (ZDMG 1880 Heft II, Lagarde, aus d. deutsch. Gelehrtenleben S. 96) als *der das Sein bewirkende, schaffende*, insbesondere *der das Leben gebende*, und von Lagarde seit 1868 (s. Psalt. juxta Hebr. Hieron. S. 154f., Orient. II 27 ff., Übers. S. 137 f.) als *der, welcher das Verheissene ins Dasein ruft* mit scharfer Betonung, dass יהוה ein Theologumenon sei (Orient.). Smend, Religionsgeschichte [1] 21 Anm. 1 wendet gegen diese Erklärungen richtig ein, dass ein Hiph'il von הָיָה nicht zu belegen ist, auch schwerlich vorkam, dass die Vorstellung Jahwes als des Weltschöpfers jedenfalls nicht in den Ursprung der hebräischen Religion hinaufreicht, dass auch Lagardes Erklärung, bei der die Hauptsache, die Verwirklichung der Verheissungen, erst hinzuzudenken ist, nicht dem ältesten Glauben Israels entspricht, der nicht sowohl Erfüllung von Verheissungen Jahwes erwartet, als seine Hilfe in der Not. Wenn Marti [3] S. 61 Anm. 2 יהוה als *der das Geschehen, die Geschichte bewirkende, der die Ereignisse heraufführende* versteht, so wird da der Name von Ereignissen abgeleitet, die seinem Gebrauch in Israel nicht vorangehen.

Eine konkrete Vorstellung ergiebt die Ableitung vom Hiph'il von הוה *fallen*, das führt auf *fällen* (= מַפִּיל, von Lagarde, Or. II 29 ausdrücklich abgelehnt), den mit seinen Blitzen die Feinde und Sünder *niederschmetternden* Donnergott (Stade, Gesch. Isr. I 429 Anm. 1), also wieder auf einen Gewittergott.

Die Voraussetzung, dass יהוה ein Imperfekt sei, bezweifelt Kerber, d. religionsgesch. Bedeutung d. hebr. Eigennamen S. 87, da Analoga aus dem Semitismus nahezu fehlen; er sucht יהוה als Perfektform zu verstehen und denkt an ein arab. Verbum והי, das nach Lane *it was* or *became much slit*, nach Freytag *vehementer emisit pluviam nubes* bedeutet; dieses,

im Hebr. nicht vorhandene Verbum müsste dort יהה heissen; יהוה wäre dann *der Fallende, Regnende, im Regenwetter erscheinende*, also wieder eine Wettergottheit.

Dafür, dass Jahwe ursprünglich ein *Gewittergott* ist, spricht in der That seine oft erzählte Erscheinung im Gewitter (Stade l. c., Smend l. c. 21, Tiele I 300). Die Transformation zum *Kriegsgott* eines Volkes (יַהְוֶה צְבָאוֹת s. Kautzsch ZATW 1886, 17 ff., Marti [3] 139 f.; vgl. das Ineinanderfliessen beider Vorstellungen II Sam 5 23) ist an sich einfach. Wenn aber Jahwe gerade in der heiligen Lade als Kriegsgott repräsentiert ist, so scheint es doch, als habe nicht eine solche einfache Transformation stattgefunden, denn auf den Gewittergott hat die Lade keine Beziehung; es wird die Möglichkeit offen zu halten sein, dass Kombinationen eines Gewittergottes und eines als Volksgott zum Kriegsgott sich ausdehnenden feindlichen Dämons (vgl. die alte Bezeichnung פַּחַד יִצְחָק, dann Ex 4 24 12 23 II Sam 24 16 II Reg 19 35) stattgefunden hat. Für יַהְוֶה als ursprünglich feindlichen Dämon mag unter Umständen an einen Zusammenhang mit הַוָּה, הָוָה *Verderben* gedacht werden. Ganz ohne Beziehung zum Namen ist es dann, wenn יַהְוֶה zur Quelle des Rechts im Volke wird.

2) Die Stelle drückt in ihrer Art aus, dass Mose der Stifter des israelitischen Jahwismus sei, nicht nur in dem Sinn, dass durch ihn die Anschauung von Jahwe einen neuen Inhalt bekam, sondern auch so, dass der Name Jahwe von ihm erst eingeführt wurde. Freilich muss man fragen, ob diese bei E auch Jos 24 2 ausgesprochene Ansicht eigentlich historische Erinnerung und nicht vielmehr theologische Konstruktion ist (Stade Gesch. Isr. I 131); die älteste Quelle, J, weiss es nicht anders, als dass Jahwe den Vätern des Volks von Uranfang an bekannt war. Die Hauptfrage ist, ob Mose bei der Stiftung des israelitischen Jahwismus von fremden Einflüssen abhängig war. Der Versuch, ägyptische Einwirkungen anzunehmen, ist heute wohl aufgegeben. Aus der ägyptischen Geheimlehre wurde ein „Gottesname“ *nuk pu nuk* angeführt, der *ich bin ich* bedeuten soll. Die Zusammenstellung mit אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה liegt nahe, obwohl es schwer verständlich ist, wie eine abstrakte esoterische ägyptische Lehre gerade bei einem fremden und jungen Volke Ausgangspunkt einer nationalen Bewegung und Bildung werden konnte. Aber *nuk pu nuk* ist gar kein Gottesname, überhaupt keine selbständige Aussage, sondern kommt nach le Page Renouf nur in Verbindungen vor wie *ich bin's der Osiris ist* (Marti [3] 56 und Anm. 1, Dillmann 43). Sargon berichtet, er habe 720 den König Jaubi'di von Ḥamâth besiegt. Da derselbe König in einer andern Inschrift Sargons Ilubi'di heisst, so ist bewiesen, dass Jau ein Gottesname ist. Damit wäre das Vorkommen von יהוה auf aramäischem Gebiet bewiesen. Auch ein damascenischer Königsname Ja'lu (zusammengezogen aus Jahu-ilu, s. Schrader KAT [2] 23) und ein König Azrijau von Ja'udi im Amḳ (Winckler Gesch. Isr. I S. 36) ist beigebracht worden. Aber, wie Schrader schon KAT [1] 4 f. ausgesprochen hat, diese Belege sind so vereinzelt, zum Teil auch so jung, dass es nahe liegt, an Übernahme des israelitischen Gottes ins aramäische Gebiet zu denken; die Beziehungen zwischen Israel und Ḥamâth (vgl. hierüber HbA 572 und Winckler l. c. S. 37 f.) erlauben das ohne weiteres. W. Max Müller, Asien und Europa 162 239 312 hat einen kanaanitischen Wettergott Jahu angenommen. Die Versuche der Identifikation Jahwes mit einem babylonischen Gott hält Tiele I 294 für missglückt. F. Hommel altisr. Überl. 113—116 126 hat die Identifikation mit dem männlichen Himmelsgott *Aï* oder *Ja* erneuert, für diesen aber, seiner Theorie von arabischer Herkunft der Hebräer entsprechend, arabischen Ursprung angenommen. Ja setzt er gleich Jah, die Nebenform Aï findet er in Namen wie I-zebel, I-kabod, I-tamar, J-ezer, ja vielleicht auch in I-shai neben Ji-shai wieder. Mose soll dann das unverständlich gewordene — nichts destoweniger in nachmosaischen Namen erhaltene — Ja zu Jahwe *der Existierende* umgebildet haben. Diese Gleichung hat nur das für sich, dass Aï und Jahwe (wenigstens zum Teil) Himmelsgötter sind; lautlich liegen beide Namen doch auseinander.

Eine zuerst 1862 von Ghillany unter dem Pseudonym Richard von der Alm, Theolog. Briefe I 210 480 (s. Strack 82, Dillmann 43), dann unabhängig von diesem von Tiele, vergel. geschiedenis der egypt. en mesopot. godsdiensten S. 588 ff. aufgestellte Vermutung ist, Mose habe den Gott Jahwe von den Midianitern oder Kenitern über-

nommen. Anhaltspunkt dafür ist einmal, dass der midianitische Schwiegervater Moses ausdrücklich als Priester bezeichnet wird — einen andern als dessen Gott konnte Mose bei ihm nicht verehren —, sodann, dass gerade die Keniter alte Formen der Jahweverehrung festgehalten haben (s. zu Gen 4 1–16). Tiele hält jetzt, Religionsgesch. I 300, übrigens die Möglichkeit offen, dass die Keniter diesen Gott, der auch noch nach der Ansiedlung des Volkes in Kanaan für das altisraelische Bewusstsein in der Wüste um den Sinai und auf dem Sinai zu Haus war, mit noch andern Stämmen geteilt haben. Diese Keniterhypothese hat auch Stade, Gesch. Isr. I 131, seinerseits unabhängig von Tiele aufgestellt.

Ausdrücklich ist zu bemerken, dass die israelitische Vorstellung von Jahwe damit nicht erklärt ist, dass diese Hypothese der Annahme, Mose habe mit dem Namen Jahwe einen neuen Gottesbegriff verbunden, vollen Spielraum lässt.

Nachträglich sei noch auf die höchst interessante Erklärung von יהוה aus dem in allen Weltteilen begegnenden kultischen Ausruf *jah* durch Brinton, Archiv f. Rel.-Wissensch. 1899, 226—236 aufmerksam gemacht. Dass die Hebräer diesen Ausruf hatten, wird durch הַלְלוּיָהּ nahegelegt. Doch s. über יָהּ Jastrow ZATW 1896, 1—16 (u. z. 15 2). Indessen die enge Verbreitung von יהוה kommt der Erklärung *der, den man anruft = Gott* (vgl. אֵל nach Lagarde, Orient. II 3—10) nicht gerade entgegen. Die Frage, welche Vorstellungen die Hebräer mit dem Namen יהוה verbunden haben, ist von dieser Erklärung unabhängig zu halten.

14^{b} אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי: das אֶהְיֶה ist auffallend; wenn v. 15^{a} sekundärer Text ist, liegt es nahe, dass die Quelle יַהְוֶה geschrieben hatte, das um v. 15 nicht zu sehr als blosse Wiederholung erscheinen zu lassen nach **14**^{a} korrigiert wurde. **15**^{b} זֵכֶר der Name der kultischen Anrufung (wie Hos 12 6 vgl. Schwally ZATW 1891, 177).

16 Die זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל sind, wie der Name zeigt, die ursprünglich aus den Familienhäuptern herausgewachsenen Geschlechtshäupter, die Schechs. Nach Analogie der arabischen Verhältnisse ist diese Würde erblich. Die זְקֵנִים stellen also den Adel dar. Der Schech ist das Haupt des Geschlechts in innern und äussern Angelegenheiten, doch ohne allzugrosse Machtbefugnis: Führer im Krieg, Unterhändler für das Geschlecht oder den Stamm in Fragen des Kriegs oder Friedens, hat aber immer im Einvernehmen mit den angesehenen Männern des Stammes zu handeln; innerhalb des Stammes übt er eine Art freiwilliger Schiedsrichterthätigkeit ohne die Machtmittel, eine Entscheidung mit Gewalt durchzusetzen. Die Institution hat die Lockerung der alten Stammverbände bei der Ansiedlung überstanden, scheint aber die Wandlung zu einer örtlichen Aristokratie erfahren zu haben (זִקְנֵי הָעִיר). Nachdem die militärischen Angelegenheiten an den König gekommen waren, blieb die richterliche Thätigkeit und die im Altertum und Orient damit verbundene Kommunalverwaltung. Das Königtum hat dem alten Adel einerseits Rückhalt gegeben durch Umwandlung zum Rechtsinstitut, zur Obrigkeit, andererseits seine Bedeutung, auch durch das höhere Beamtentum, eingeschränkt. Eine klare und gleichmässige Abgrenzung der Machtsphären ist schwerlich erreicht worden. Dem David haben die judäischen Ältesten den Amasa als Oberfeldherrn aufdrängen können (II Sam 19 14). Die Ältesten haben das Königtum überdauert. Noch im Exil ist die Geschlechtsverfassung mit Ältesten an der Spitze der Geschlechter wieder aufgelebt (vgl. Stade Gesch. Isr. I 401 410 f., Benzinger Archäol. 296 314 f. 316 f. 320 f. 328 f., Nowack Archäol. I 300 f. 307 309 311

314 f., Seesemann Die Ältesten im AT, Lpz. Inaug.-Diss. 1895). **18** אֱלֹהֵי הָעִבְרִיִּים: auch 5 3 7 16 9 1 13 10 3 redet von Jahwe nicht als dem absoluten Gott, sondern als dem Volksgott der Israeliten, der an sich die Ägypter nichts angeht. עָלֵינוּ an sich ungenau, kann gesagt werden unter der Voraussetzung, dass die Ältesten dem Mose glauben (v. 18a). Das Ansinnen, das Volk zu einer kultischen Feier vorübergehend in die Wüste ziehen zu lassen, beruht auf der Vorstellung, dass der Volksgott Israels auf ägyptischem Territorium keine Macht hat, daher hier auch nicht verehrt werden kann (vgl. I Sam 26 19). Jahwe leitet hier zu einer Täuschung an: die Ägypter sind der Feind.

19—22 unterscheidet zwischen Pharao und dem Volk: jener sperrt sich und muss gezwungen werden, dieses ist den Israeliten nicht abgeneigt — ebenso wie die Königstochter 2 6 und die Hebammen 1 15 ff. bei E keine Härte zeigen. Schmucksachen und festliche Gewänder sollen sie entlehnen, um zum Kultus sich umkleiden zu können. Die Nennung der *Söhne und Töchter* deutet Strack dahin, sie sollen soviel bekommen, dass sie sogar ihre Kinder bekleiden können; vielleicht ist einfach gemeint: legt sie den Kindern eures Volkes an. נְצַלְתֶּם: sie sollen die Ägypter ausplündern, indem sie sie durch das v. 18 suggerierte Vorgeben prellen. Über die moralische Zulässigkeit dieser Überlistung des Feindes reflektiert die Erzählung nicht. Der die List inspirierende Gott ist — auch bei E — der nationale Volksgott.

4 1—9 erzählt, auf 3 18(a) zurückgreifend, die Ausstattung Moses mit Zeichen zur Überzeugung der Ältesten. **1** וְהֵן ist nicht Bedingungspartikel, wie in der jüngeren Sprache, sondern lebhafte Einführung des Gesichtspunktes, dass die 3 18 gemachte Voraussetzung nicht sicher ist, und gehört zum ganzen, bei MT (anders LXX) per aposiopesin verkürzten Satzgefüge. **2** Die Schreibung מַזֶּה könnte ein Wortspiel mit מַטֶּה beabsichtigen. **3** f. Das Zeichen mit der Schlange ist augenscheinlich den heute noch in Ägypten üblichen Schlangenbeschwörungen nachgebildet (s. HbA 1422, Dillmann 79 f.); dem an ägyptische Dinge gewöhnten Volk soll etwas geboten werden, was ihnen nach ihren dermaligen Voraussetzungen imponiert: wenn einer kann, was die Ägypter mit Hilfe ihrer Götter machen, so ist bewiesen, dass die Gottheit hinter ihm steht. **6** ff.: Der Aussatz ist namentlich in Unterägypten seit uralten Zeiten heimisch und häufig (HbA 155 158). Da die Krankheit vor andern als göttliche Strafe gilt, auch unheilbar ist, so beweist die Fähigkeit, sie nach Belieben auftreten und verschwinden zu lassen, Verfügung über göttliche Kräfte. שָׁב בְּשַׂר פ׳ *das Fleisch von jemand wird wiederhergestellt* ist nach II Reg 5 10 14 term. tech. für Genesung vom Aussatz. כִּבְשָׂרוֹ *wie sein* übriges, normales, natürliches *Fleisch*. **9** וְהָיוּ 2) nimmt nach dem an das Subjekt angehängten Relativsatz וְהָיוּ 1) wieder auf (Analoga 12 41 Lev 27 3 Dtn 18 6 Jes 7 23, vgl. Dillmann und Strack z. St.).

10 Der Einwand Moses ist nach dem Sinn des Erzählers keine Ausrede, sondern (vgl. v. 11) sachlich begründet. **11** Die Vorstellung von Jahwe als Schöpfer geht über die hier sonst wirksame henotheistische Vorstellung hinaus. **12** unterscheidet Form (bα) und Inhalt (bβ) des Redens. **13** בְּיַד תִּשְׁלַח *durch die Hand dessen, den du senden wirst*, ein unabhängiger Relativ-

satz virtuell im Genetivverhältnis zu einem Nomen regens, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 130 d 155 n. **16** לְךָ nicht *statt deiner*, sondern *in deinem Auftrag* (wie Jes 6 8 מִי יֵצֵא־לָנוּ). R hat plumper Weise, was P 6 30—7 2 für die Verhandlungen mit Pharao erzählt, auf das Auftreten Moses überhaupt, was 7 1 vom Eindruck Moses auf Pharao sagt, auf das Verhältnis der Brüder unter sich ausgedehnt. Über den Stab in **17** u. **20** s. Analyse.

18 אַחִים sind (Dillmann 42) *Verwandte* nicht *Volksgenossen:* Mose maskiert seine eigentliche Absicht.

21 Die Absicht Jahwes, Pharaos Herz zu verhärten, entrückt die Ereignisse der menschlichen und natürlichen Verursachung, eines der sichern Indicien jüngerer, theologisch bestimmter Mache. Ein sachlicher Unterschied zwischen מוֹפֵת und אוֹת ist nicht erkennbar. **22** Zu בְּנִי בְכֹרִי ist nicht Hos 11 1 (s. Kautzsch, Nowack z. St.), aber Jer (3 19) 31 9 (20) Dtn 32 6 18 Parallele. Die Bezeichnung der Israeliten als Kinder Gottes ist den Propheten geläufig (vgl. Hos 2 1 Jes 1 2 Dtn 14 1), aber nicht dem prophetischen Denken eigentümlich, da auch arabische Stammnamen die Stämme als Söhne der Götter bezeichnen (Wellh., arab. Heident. 169). Dass hinter dem Ausdruck *erstgeborener Sohn* der Gedanke an die Berufung der Heiden stehe (vgl. Jer 3 19 Keil), ist durch den Zusammenhang nicht angezeigt; der Ausdruck ist mit Dillmann 45 als einfaches Werturteil zu verstehen.

24—26 Der Bericht über die Abwendung der Todesgefahr von Mose durch die Beschneidung seines Sohnes ist abgesehen von v. 26[b] einfach. **25** צֹר (auch Jos 5 2 4): das Steinmesser ist keineswegs Ausdruck der Geringschätzung des israelitischen Ritus (Strack), sondern ein kultischer Archaismus, ein Rest aus der Steinzeit der Stämme, aus denen Israel hervorgegangen ist. Auch die Ägypter haben das Steinmesser zur Beschneidung, zum Zerlegen der Opfer und zur Leichenöffnung beibehalten (s. Nowack Archäol. I 167 Anm. 2, Erman 435, HbA 367). **26**[b] Dem Eindruck, als werde aus dem Vorgang eine sprichwörtliche Redensart abgeleitet, ist אָז אָמְרָה nicht recht angemessen. Der Vergleich mit Gen 16 13 14[a] lässt an starke Verkürzung des Textes denken. לַמּוּלֹת kann heissen *in Beziehung auf die Beschneidung*. Der Sinn wäre dann, dass durch den Vorfall die Bezeichnung חֲתַן דָּמִים mit der Beschneidung verknüpft wurde.

Der Vorfall erinnert in Färbung und Stimmung an den Jakobskampf. Der hier begegnende Jahwe ist ein unheimliches, feindliches, zorniges Numen, ein Ginn (Wellh. arab. Heident. 155 f.); man ist hier im Bann der heidnischen Furchtreligion. Der Zorn Jahwes ist erregt durch das Fehlen der Beschneidung, wie v. 25[aγ] zeigt, bei Mose. Warum Zippora zu dem Surrogat der Beschneidung des Kindes greift, wird nicht deutlich; vielleicht weil die Operation bei einem Kind einfacher und rascher zu vollziehen ist? oder weil eine Frau wohl ein Kind aber keinen Erwachsenen beschneiden darf? Es ist möglich, dass die Erzählung erklären will, wie die Beschneidung der Knaben als gemildertes Äquivalent für die ursprüngliche Beschneidung der jungen Männer aufkam (Wellh. l. c. 175). Jedenfalls scheint in der Bezeichnung חֲתַן דָּמִים der ursprüngliche Zusammenhang von Beschneidung und Pubertätserklärung oder Hochzeit noch durch (vgl. Gen. 34); der Ausdruck wird ein nicht mehr recht verstandener Nachklang der ursprünglichen Sitte sein. Stade ZATW 1886, 142 u. 143 Anm., Wellh. Prol. 360 und arab. Heident. 175 nehmen auch etymologischen Zusammenhang zwischen חָתָן *Bräutigam* und *Schwiegersohn*, arab. *ḥatanun*

Schwiegersohn und arab. *ḫătănă beschneiden* an (Lagardes Begründung der Bedeutung *er verband* für die Wurzel *ḥtn*, Übersicht 116 f., ist wenig durchsichtig).

27—31 giebt die redaktionell stark reducierte Einführung Moses bei dem Volk. **27** וַיִּפְגְּשֵׁהוּ, neben v. 24, zeigt die Abhängigkeit auch der den Text gründlich umgestaltenden Redaktion. Das Entgegenkommen Aarons bis an den Berg Gottes soll ihn natürlich an Bedeutung dem Mose möglichst nähern. **28** שָׁלַח wie II Sam 11 22 I Reg 14 6 Jer 42 5 Jes 55 11.

4) Die erste Verhandlung 5 1—6 1.

Zum Text: **5** 5 עם Sam. מעם. **6** ביום ההוא om. LXX. **7** תאספון Schreibfehler für תתו. **8** נזבחה LXX praem. ן. **9**^{a} יעשו Sam. und Verss. ישעו wie v. 9^{b}. **10** ויצאו LXX κατέσπευδον = וַיֵּאָצוּ. **13**$^{b\beta}$ Sam. (und Verss.) + נתן לכם; ursprünglich כַּאֲשֶׁר הָיָה בִימֵי הַתֶּבֶן נֹתֵן לָכֶם? **14** גם om. mit LXX. **16** St. וְחַטָּאת עַמֶּךָ (Symmachus ἁμαρτίαν ἔχεις = עַמְּךָ) l. m. LXX Pesch. וְחַטָּאתְ לְעַמֶּךָ. **21** בְּיָדָם Sam. LXX בְּיָדוֹ. **22**$^{b\beta}$ לָמָּה Sam. Verss. praem. ן.

Analyse. Die Rückverweisung an die Frohndienste in v. 4^{b} setzt voraus, dass Mose mit den Ältesten vor dem Pharao steht, Aaron in v. 1 4 also eingetragen ist; ebenso zeigt v. 22, dass וְאֶת־אַהֲרֹן in v. 20 Einsatz und die damit zusammenhangenden Plurale Korrektur sind. Die Aufseher des Volkes sind v. 14 ff. 19 f. Israeliten; es wird ursprünglich neben den נֹגְשִׂים, den ägyptischen Aufsehern, von den *Ältesten* die Rede gewesen sein, die für das Volk und seine Arbeit haften mussten; ein Überarbeiter hat die Ältesten als Organ der Bedrückung anstössig gefunden und daraus שֹׁטְרִים (bei D häufig! m. Hexat. 290) und diese durch Einsatz von וְאֶת־שֹׁטְרָיו v. 6 und וְשֹׁטְרָיו in v. 10 zu ägyptischen (Unter-)Beamten gemacht; in v. 14^{a} ist dann auch אֲשֶׁר—פַּרְעֹה Glosse. In v. 22 könnte וַיֵּשֶׁב redaktionelle Korrektur von וַיִּפֶן zur Ermöglichung von 6 2 ff. sein (Dillmann 52).

Der Haupttenor gehört J: vgl. die Ältesten, die Ziegelfrohnen, die freie und lebendige Diktion in v. 16, sodann dass Mose gleich nach dem ersten Versuch v. 22 f. 6 1 am Rande ist, an zu erhoffende Wunder und ihren Druck nicht denkt, sondern erst 6 1 Wunder in Aussicht gestellt erhält. Doch sind Anzeichen für Einwirkung der Parallele in E vorhanden: v. 8^{b} und 9 sind neben einander möglich, doch steht v. 9 עֲבֹדָה wie 1 14$^{a\gamma}$ (gegen מַעֲשֶׂה 5 4); v. 11^{b} schliesst mit כִּי an v. 11^{a} nicht an und hat auch עֲבֹדָה; in v. 12 passt בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם nicht zur Voraussetzung des Beisammenwohnens in Gosen; E hat vielleicht erzählt, dass das Volk zu andern Lasten hin auch noch Stroh zu Bauten sammeln musste (vgl. auch als Objekt zu קַשׁ v. 7 תֶּבֶן v. 12 קַשׁ). In v. 1–5 gehört v. 3 vgl. 3 18 J, trotz dem Messen mit drei Tagen und trotz פֶּגַע (s. m. Hexat. 186; auch v. 20 gebraucht). v. 1 f. hat Bacon 29 an E gewiesen, dabei v. 1$^{b\gamma}$ als Glosse ausscheidend, in der durch 3 10 12 nicht begründeten, wegen 3 22 unmöglichen Voraussetzung, bei E werde die Täuschung mit dem Fest nicht versucht, sondern einfach Freilassung verlangt. Jedenfalls ist v. 1^{a} (vgl. auch אַחַר wie Gen 18 5; über Aaron s. oben) für J unentbehrlich, v. 1^{b} 2 für diese Quelle neben v. 3 möglich, namentlich wenn man אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (die ganze Formel im Pentateuch nur noch 32 37, in Jos 14 mal) mit Strack als Glosse ausscheidet. Die Verweisung an die Frohnen in v. 4 geht an die Ältesten; der Vers gehört J. v. 5 ist nur dann Parallele zu v. 4, wenn וַיֹּאמֶר *er sagte* heisst; aber es wird sich um eine nach Abtreten der israelitischen Deputation angestellte stille Reflexion des Pharao in Frageform handeln, der in lebhafter Weise, als ständen die Israeliten noch vor ihm (וְהַשְׁבַּתֶּם; LXX μὴ οὐ καταπαύσωμεν), den Fall überlegt; das Ziel seiner Politik v. 5$^{a\beta}$ hat er den Israeliten gewiss nicht dargelegt; v. 6 folgt dann das Resultat der Überlegung in dem neuen Befehl an die ägyptischen Beamten. 6 1$^{b\alpha}$ und β sind Dubletten.

Die Antwort des Königs **2** hat, wenn **1** אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל vorausgesetzt ist, den Sinn, *was kümmere ich mich um den Gott dieses Volkes*, ohne die Voraussetzung sagt er, der Name Jahwe ist für mich inhaltlos. Dann schliesst die Erklärung **3** sehr leicht an. **5** עַם הָאָרֶץ, im Späthebr. *die Laien* und *der Laie*, Esr 4 4

10 2 11 *die heidnische, nicht reformierte Bevölkerung,* sonst im AT, vgl. Jer 52 25, auch Jes 24 2 Dtn 18 3 Neh 10 35, *die gewöhnliche Menge* im Gegensatz zur herrschenden Klasse. **6** הַנֹּגְשִׂים בָּעָם: auch Jes 9 3 ist das Objekt von נָגַשׂ durch בְּ eingeführt. **7** Zu תֶּבֶן, nachher v. 12 als zubereitetes Baumaterial, s. zu Gen 24 25, zu לָבָן und לְבֵנָה s. zu Gen 11 3. Die aus allen Perioden vorhandenen ägyptischen Ziegelbauten haben mit wenigen Ausnahmen ungebrannte, luftgetrocknete Ziegel aus Nilschlamm; das unter den Schlamm gemischte Stroh giebt den Steinen grössere Haltbarkeit (s. Erman 556 f.). **8** מִמֶּנּוּ ist neutrisch (Srtack). **9** עָשָׂה בְ *zu thun haben mit* steht auch Neh 4 15 Prv 31 13, s. aber z. Text. **12** הֵפִיץ intransitiv auch I Sam 13 8 Hi 38 24. **13** אוץ transitiv nur hier. **16** Zu dem Zwischensatz אֹמְרִים לָנוּ *sagt man uns* (Ges.-Kautzsch[26] § 116 t) erinnert Dillmann 51 an Gen 3 3. **18** תִּכֶן st. מַתְכֹּנֶת v. 8 vermutlich zur Herstellung eines Wortspiels mit תֶּבֶן und נָתַן einerseits und תִּכֶן und נָתַן andererseits. **19** אֹתָם reflexiv, Analoga Ges.-Kautzsch[26] S. 151 N. 2 und § 135 k. **21** רָאָה עַל wie 1 16. לָתֵת־ ist nicht begleitender Umstand, sondern entweder einfache Fortführung des Verbum finitum oder Ausdruck der notwendigen, wie als beabsichtigt sich ausnehmenden Folge. **6 1** בְּיָד חֲזָקָה: die *starke Hand* ist natürlich die Hand Gottes; der Ausdruck heisst also *gezwungen von starker Hand* (Kautzsch).

5) Nochmalige Berufung und Personalien Moses 6 2—7 7.

Zum Text: **6 3** בְּאֵל שַׁדָּי LXX θεὸς ὢν αὐτῶν, Pesch. + לְאַבְרָהָם. נוֹדַעְתִּי Verss. הוֹדַעְתִּי, Grätz בְּשִׁמְעִי st. שְׁמִי. **5** שָׁמַעְתִּי LXX Luc. ἑώρακα. **6** לָכֵן LXX לָכָה. **13** אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְ om. LXX. **20** דֹּדָתוֹ LXX θυγατέρα τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, Pesch. יָכֶבֶד, Targ. אָחַת אֲבוּהִי. מֹשֶׁה LXX Pesch. + וְאֶת־מִרְיָם, LXX + אֲחוֹתוֹ. שֶׁבַע LXX B ὀῦο, A Luc. ἑξ, Ambr. ἑπτά. **26** עַל־צִבְאֹתָם LXX σὺν δυνάμει αὐτῶν, Pesch. ܥܠ ܟܘܪܣܝܗܘܢ. **27** מִמִּצְרַיִם Sam. LXX מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. **7 2** תְּדַבֵּר add. m. LXX אֲלָיו.

Analyse: Der Abschnitt, eine im ganzen und einzelnen genaue Parallele zu den theokratischen Hauptsachen in Cap. 3 und 5, gehört zur Schicht P. Sachlich weist auf P das Bekenntnis der Väter zum אֵל שַׁדָּי 6 3, die Genealogie mit ihren Datierungen, die Unbedingtheit der Forderung Moses 6 11 7 2, der Mangel an Lokalisierung, der mit der Beseitigung der Beziehungen Moses zu einem fremden Priester zusammenhängt (m. Hexat. 388), Gottes Gedenken an den Bund mit den Vätern 6 5. Dazu kommt die Sprache: אֱלֹהִים 6 2 und אֵל שַׁדָּי 6 3, אֶרֶץ כְּנַעַן 6 4, אֶרֶץ מִצְרַיִם 6 13 26 (27) 7 3, die Abundanz פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם 6 11 13 27 29, הֻקִּים בְּרִית 6 4, מְגוּרִים 6 4, לְמִשְׁפְּחֹתָם 6 17 25 (נְאֻקָה 6 5 wie 2 24), צְבָאוֹת von den Israeliten ohne Rücksicht auf Kriegführung 6 26 7 4, שְׁפָטִים 6 6 7 4, תִּלְדוֹת 6 16 19, die Form מָאַת שנה st. מֵאָה 6 16 18 20, das überflüssige בֶּן עָשׂוּ. Der Abschnitt ist aber nicht aus einem Guss, sondern sekundär erweitert: die Genealogie 6 14–25 unterbricht die Erzählung in störender Weise, 6 10 und 28 f., 12 und 30 sind Dubletten, in 6 13 stört die vor 7 1 f. unmotivierte Einführung Aarons. Als guter, an 2 23–55 sich anschliessender Zusammenhang präsentiert sich 6 2–12 7 1–7.

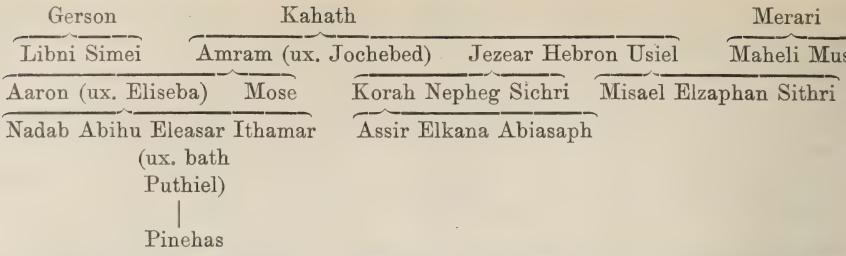
In 6 14 ff. sind zwei Genealogien zusammengeschweisst, v. 14[b]–16[a] Reste einer Übersicht über alle Stämme (∼ Gen 46 8–11) und v. 16[b] ff. eine eingehendere Weiterentwicklung des Stammes Levi, die an diesen Ort auch nicht passt, da sie bis zu einem Enkel Aarons hinunterführt, sondern in eine Einleitung zur Mosesgeschichte hinter Ex 1 1–5 gehört. Die Gesamtübersicht wäre im Tenor von P[g] nach Ex 1 1–4 am Platz; ihr Rest ist vermutlich im Zusammenhang mit der genauen Genealogie des Stammes Levi hieher verschlagen worden. Bacon 30 vermutet, v. (16[b]) 17–25 sei aus dem ursprünglichen Platz zwischen 1 5 und 7 mit Rücksicht auf die konkurrierende Jugendgeschichte Moses aus JE

versetzt worden. Vielleicht hat R auch dem Eindruck, 6 2 ff. sei nicht eine Berufung, sondern ein Abschluss, durch Zerschneidung des Tenors durch Einfügung dieser Genealogie nachhelfen wollen. Redaktionsfugen sind die anschlusslosen Füllverse 26 f., endlich die den nach v. 12 unterbrochenen Zusammenhang wieder aufnehmenden vv. 28–30. Die von Dillmann 53 zu v. 9^b und v. $12^{b\alpha}$ geäusserten Bedenken (s. u.) sind unbegründet. Dagegen verdient sein Vorschlag, 6 13 zwischen 7 5 und 6 zu placieren, alle Beachtung; der Vers hat da guten Sinn, wenn man mit LXX die nach 6 9 unmöglichen Worte אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל streicht. In 7 4 hält Dillmann 61 אֶת־צִבְאֹתָי für eine alte Glosse.

6 3 בְּאֵל שַׁדָּי *als, in der Eigenschaft*, s. Ges.-Kautzsch[26] § 119 i. Über אֵל שַׁדַּי s. zu Gen 17 1. וְשָׁמִי ..... נוֹדַעְתִּי (s. z. Text) ist grammatikalisch möglich: es handelt sich um doppeltes Subjekt im Verbalsatz, s. Ges.-Kautzsch[26] § 144 l m und 117 s t, S. 455 Anm. 3, S. 456 Anm. 1. P behauptet drei Stufen der Gottesoffenbarung: vor Abraham ist die Gottheit eben אֱלֹהִים, ein Name d. h. eine Erkenntnis ihres Wesens ist nicht da, dem Abraham offenbart sich Gott als אֵל שַׁדַּי, durch Mose als יְהוָה. **4** וְגַם mit **5** als *sowohl* .... *als auch* zusammenzunehmen (Dillmann 54 f., Strack), geht nicht, da die Sätze nicht koordiniert sind, v. 5 vielmehr die Konsequenz von v. 4 giebt. Über die Anknüpfung der Perfecta consec. in **6—8** an den Nominalsatz אֲנִי יְהוָה s. Ges.-Kautzsch[26] § 112 x. Die Thatsächlichkeit der Gottesgemeinschaft **7**[a], die ermöglicht ist durch die Erlösung aus Ägypten, erkennt **7**[b] und erlebt das Volk im Besitz des Landes **8** (vgl. zu Gen 17 7 f.). Das Erheben der Hand zum Schwur kommt noch Gen 14 22 Num 14 30 Hes 20 6 ff. Ps 106 26 Dan 12 7 Neh 9 15 vor; es ist ein durchaus unverfänglicher Anthropomorphismus der religiösen Rede. **9**[b] mit Dillmann 55 zu 6 1 zu ziehen, liegt kein Grund vor: 6 1 hat das Volk keinen Anlass sich zu äussern; sprachliche Bedenken gegen P liegen nicht vor; dass P über den Eindruck der Botschaft etwas sagt und in majorem Dei gloriam erzählt, dass die Botschaft dem gedrückten Volk unfasslich war, kann nicht befremden. Mit v. 9^b gehört auch v. $12^{b\alpha}$ P. **11** Der gesteigerten nationalen Selbstschätzung, die das Volk in die besten Teile Ägyptens eingewiesen werden lässt Gen 47 6^a, entspricht es, dass jetzt kurzer Hand, unbedingt und unmotiviert die Entlassung des Volkes verlangt wird. וְיְשַׁלַּח: der logisch subordinierte Wunschsatz ist koordiniert. **12** und v. 30 עֲרַל שְׂפָתַיִם ist eine erbauliche Wiedergabe von 4 10; ähnliche Wendungen Jer 6 10 und Lev 26 41, Hes 44 9, Jer 9 25 sind Tropus für sittlich-religiöse Defekte. Die Übertragung auf einen organischen Fehler lässt ein tertium comparationis vermissen.

Über **14**[b]**—16**[a] s. zu Gen 46 8–11. בֵּית אָב, pl. בֵּית אָבוֹת (s. Ges.-Kautzsch[26] § 124 r; die Formel רָאשֵׁי בֵית אָבוֹת ist v. 25 zu רָאשֵׁי אָבוֹת verkürzt) **14**[a] ist kein scharf abgegrenzter Begriff, sondern bezeichnet 1) die Familie (wie בַּיִת Jos 7 14), als Unterabteilung des Geschlechtes (מִשְׁפָּחָה) Ex 12 3 I Chr 7 7 23 11 24 6, 2) das Geschlecht, wie מִשְׁפָּחָה Num 3 24 30 35, endlich 3) den Stamm wie שֵׁבֶט oder מַטֶּה Num 17 17 Jos 22 14 (s. Dillmann 58, Nowack Archäol. I 300 Anm. 2). Der Satz v. 14^a stünde am natürlichsten nach v. 16^b (vgl. v. 25^b).

Die Entwicklung des Stammes Levi stellt sich folgendermassen dar:



Die Vermutung, dass diese Genealogie Verluste erlitten habe, wird nicht blos durch die Schwierigkeit, die 430 Jahre in Ägypten (Ex 12 40, doch vgl. Gen 15 16) durch vier Generationen auszufüllen, nahegelegt, sondern auch durch die Thatsache, dass Aaron der vierten, sein Weib der sechsten Generation nach Jakob angehört. Ferner lassen die drei Altersdaten v. 16 18 20, die jetzt eben wohl drei auffallend lange Lebensalter feststellen (Dillmann 57), daran denken, dass auch diese Genealogie das Schema von Gen 5 11 10 ff. hatte, zumal wenn sie ursprünglich am Anfang der Geschichte Moses stand. Dass die Chronologie in P^s weitergeführt wurde, zeigt 7 7. Dazu kommt, dass jetzt einige Namen in der Luft schweben, die ursprünglich im System ihren Ort gehabt haben müssen. Das gilt von Jochebed; wenn Num 26 59 eine Tochter Levis, also Tante Amrams aus ihr macht, so könnte das Missdeutung von Ex 2 1 sein; P^s liess das hohepriesterliche Geschlecht schwerlich aus einer durch Lev 18 12 verbotenen Ehe abstammen; das von Dillmann 59 geltend gemachte Analogon Gen 20 12 gehört nicht P. Der genealogische Ort von Eliseba, der Schwester Nahassons, nach Num 1 7 2 3 7 12 10 14 eines Stammesfürsten Judas, lässt sich nach Rt 4 20 I Chr 2 4–10 (Juda Perez Hezron [Gen 46 12] Ram Amminadab) feststellen, aus P nicht mehr. Es ist nicht anzunehmen, dass das ursprünglich war, sondern zu vermuten, dass der Abschnitt in einem Zusammenhang mit parallelen Entwicklungen der andern Stämme stand. Das Weib Eleasars ist eine Tochter Putiels; es fehlt jede Spur, wohin dieser Name gehört, auch das ein Hinweis auf Verluste.

Die Namen sind zum Teil Gentilicia, wie Libni, Simei v. 17, Merari, Maheli, Musi, v. 16 19, Sichri v. 21, Sithri v. 23. Der judäische Name נַחְשׁוֹן v. 23 lässt an Zusammenhang mit נָחָשׁ *Schlange* denken. Bei פִּינְחָס und פּוּטִיאֵל v. 25 hat man ägyptische Herkunft vermutet (Nestle Eigennamen 112 Anm., Dillmann 60, Hommel 295, Kerber 77); Dillmann 59 hält diese auch für den unerklärten Namen אַהֲרֹן offen. Wenn יוֹכֶבֶד hebräisch ist, so steckt יְהוָה (nach Hommel 115 die ältere Form Jah oder Jahu, s. o. S. 13) drin; Kerber 76 denkt an ägyptische Herkunft, da כבד im Hebräischen sonst nicht zur Bildung von Eigennamen verwendet werde (אִיכָבוֹד?). In אַפִּיר v. 24 findet Kerber l. c. den Osiris. Ägyptische Namen gerade im Stamm Levi müssten für die Frage nach der Entstehung des Priesterstammes auf ägyptische Einflüsse gedeutet werden (Lagarde, Or. II 20 f.; Kerber 77).

Der Wechsel in der Reihenfolge, **26** Aaron-Mose, **27** Mose-Aaron, wird eine der kleinen Finessen der Schule P sein: die beiden werden zuerst nach der Alters-, dann nach der Rangfolge genannt (Dillmann 60); das ist dann zugleich Beweis, dass beide Verse derselben Hand gehören. עַל־צִבְאֹתָם noch Ex 12 51 statt des gewöhnlichen לְצִבְאֹתָם (Num 1 3 52 2 3 9 ff. 10 14 18 33 1): die Verflüchtigung von עַל zur Bedeutung von לְ ist ein Zeichen jüngster Sprache und auch ein Beweis, dass die Verse von sekundärer Hand sind.

7 1 Gegenüber R 4 16 drückt sich P gemässigt aus: wie אֱלֹהִים soll Mose dem Pharao, nicht dem Aaron gegenüberstehen. Das tertium comparationis ist das machtvolle Walten (vgl. Gen 1 26). Ein ähnliches Verhältnis des Eindruckes zweier Gottesmänner schildert Act 14 11 ff. Wie das $2^{b\beta}$ angekündigte Ergebnis von Gott erreicht werden wird, beschreibt v. 3–5 des nähern. 3^b steht zu v. 3^a im Verhältnis eines subordinierten Finalsatzes (vgl. Ges.-

Kautzsch[26] § 112p 165a). Unter dieser Voraussetzung schliesst **4** an **3**[a] an. Die Ereignisse werden unter Ausschluss natürlicher Motive geschichtlicher Handlung von Gott selbst gewirkt. Auch das ist für P charakteristisch, dass **5** die Befreiung des Volkes in eine Demonstration gegen den ägyptischen Götterglauben ausläuft. Wie **7** zeigt, ist **6** nicht Abschluss der Berufung, sondern Einleitung der Aktion Moses. Die chronologische Fixierung **7** steht in Folge Verlustes der Voraussetzungen in der Luft.

II. Die Plagen und die Befreiung
7 8–13 16.

I) Die Plagen 7 8—11 10.

Zu diesem Abschnitt ist schon 7 8–13 zu rechnen, ein Stück aus P (vgl. תַּנִּין v. 9 f. 12 gegen נָחָשׁ 4 3 7 15, Mose und Aaron beisammen, die Formel v. 10[aβ], die genaue Übereinstimmung mit den nachfolgenden „Plagen" von P), das nach Absicht von R noch einmal zu dem 6 1 schon erreichten Punkte führen soll, aber eben bei P schon mit den „Zeichen und Wundern" anhebt, durch die Gott bei P nicht sowohl „plagt" als seine Überlegenheit demonstriert (vgl. 7 5 14 4, m. Hexat. 382). Im weitern ist P beteiligt an 7 14–25 und kommt unvermischt zum Wort 8 1–3 11[b] 8 12–15 9 8–12, immer nach dem Schema „und Jahwe sprach zu Mose: gebiete dem Aaron, strecke deinen Stab aus und führe damit dies und das herbei; und sie thaten so: Aaron streckte seinen Stab aus und führte dies und das herbei. Und die ägyptischen Zauberer machten das nach mit ihren Geheimkünsten (bezw. sie versuchten es mit oder ohne Erfolg); und der Sinn Pharaos blieb verhärtet und er willfahrte ihnen nicht, wie Jahwe vorausgesagt hatte." P berichtet so von fünf Wundern. Gegenüber JE ist dieser Darstellung eigentümlich, dass nach der einmaligen direkt auf definitive Entlassung des Volkes lautenden Aufforderung die Zeichen Schlag auf Schlag sich folgen; ihre Herbeiführung wird von Mose dem Aaron befohlen und von diesem dann mit seinem, des Aaron, Stab vollzogen (s. Wellh. Comp. 64 f., Bacon 35 f. 39).

Bei JE handelt es sich auch nach der Absicht Gottes um eigentliche Plagen, die freilich dem Pharao zeigen sollen, mit wem ers zu thun hat. Im Unterschied von P wird vor jeder Plage die Aufforderung an Pharao, das Volk zu entlassen und zwar nur vorübergehend, wiederholt und etwaige Weigerung mit einer neuen Plage bedroht. Die Plagen werden teils von Gott selbst, nach bestimmter Ankündigung durch Mose, gesandt und von ihm auf Moses Gebet hin wieder zurückgezogen, teils von Mose mit seinem Stab „hergewinkt". Die Nennung Aarons ist regelmässig redaktioneller Eintrag. Der Stab Moses ist ein Charakteristikum von E und bietet den sichern Ausgangspunkt der Analyse (vgl. Wellh. Comp. 65).

Das vorbereitende Schlangenwunder 7 8–13 (P).

Zum Text: **9** לָכֶם Pesch. ﻟﻜﻢ. יְהִי Sam. ויהי LXX Pesch. וְהָיָה? **10** צִוָּה LXX Pesch. + אֹתָם. **11** גַּם 1) om. LXX Pesch.

Quellenzuweisung s. in der Vorbemerkung.

9 לָכֶם ist möglich als Dativus ethicus mit der Pointe, dass sie dadurch sich selbst auszuweisen haben; Valeton ZATW 1892, 16. יְהִי (auch ויהי bei Sam.) von Ges.-Kautzsch[26] § 109h 159d als Juss. im Nachsatz zum unterdrückten Vordersatz eines Bedingungssatzes erklärt: *wenn du* (oder *er*) *ihn hinwirfst* (oder *hinwirft*), *so wird er zur Schlange.* **11** חַרְטֻמֵּי מִצְרַיִם macht den Eindruck einer Glosse. Von der Nennung zweier Klassen von Vertretern ägyptischer Geheimwissenschaft weicht die von II Tim 3 8 befolgte Legende mit zwei einzelnen Namen, Jannes und Jambres, ab. Zu **11**[b] **12** s. o. zu 4 3 f.

Der Ausdruck verrät keinen Zweifel daran, dass die ägyptischen Zauberer dieses Zeichen auch thun können. Die Überlegenheit des von Jahwe bewirkten Zeichens beweist sich nur darin, dass die Schlange Aarons den ganzen ägyptischen Zauber verschlingt. **13** Da die von Jahwe gewirkte (v. 3) Verstockung Pharaos anhält, so sind gesteigerte Zeichen und Wunder angezeigt. R setzt nun hier mit den eigentlichen Plagen ein.

Die erste Plage: die Verwandlung des Wassers in Blut 7 14–25, nach JE und P (zweites Wunder in P, erstes in JE).

Zum Text: **19** עַל־נהרתם עַל־יאריהם LXX וְעַל־נ׳ וְעַל־י׳, Sam. Pesch. עַל־נ׳ וְעַל־י׳, l. m. Sam. Pesch. Die Bestellung des Auftrags an Pharao hat der Samaritaner hier v. 18 und 8 4 23 9 5 19 10 2 (11 4) ausführlich ergänzt; s. Field z. d. St. u. Wellh. Comp. 65.

Analyse: v. 19 ist nach v. 15 Neuansatz und gehört P (vgl. Mose und Aaron, Stab Aarons, die Detaillierung der Wasserbestände, מִקְוֵה vgl. Gen 1 10); dazu gehört noch v. $20^{a\alpha}$ bis יהוה (im Rest von v. 20 beachte וַיֵּרֶם gegen נָטָה v. 19, das Schlagen des Wassers, נַהֲפֵךְ לְדָם wie v. 17 gegen הָיָה לְדָם v. 19, יְאֹר Sing. wie v. 18 gegen Plur. v. 19). Unter den Dubletten v. 21^{a} und 21^{b} steht v. 21^{a} mit v. 18 und 24 in Kontakt, v. 21^{b} (vgl. auch אֶרֶץ מִצְרַיִם) greift auf v. $19^{b\alpha}$ zurück; P gehört dann noch der abschliessende v. 22 (wie v. $11^{b\beta}$), dagegen v. 23 (gegen Wellh. Comp. 64) nicht mehr. Der Rest aus JE ist nicht einheitlich: nach v. 17^{a} liest man v. 17^{b} zunächst, dass Jahwe selbst das Wasser schlägt, durch den Zusatz בַּמַּטֶּה וג׳ wandelt das אָנֹכִי sich in Mose um; die Variante ist deutlich in v. $20^{a\beta}$ und v. 25, s. auch נִלְאָה und לֹא יָכֹל v. 18^{b} und v. 21^{a}. Auf redaktionelle Thätigkeit weisen Auslassungen: es fehlt die Notierung der Vergeblichkeit der Bemühungen der Ägypter nach v. 24 und des Aufhörens der Plage nach v. 25. Doch ist für die Analyse alle Zurückhaltung geboten. J angemessen ist v. 14 (vgl. כָּבֵד und das unsichere מֵאֵן, s. m. Hexat. 100) und v. 16. v. 15^{a} wird von Wellh. Comp. 69 wegen der geschickten Verumständung an J, von Bacon mit v. 15^{b} an E gewiesen; natürlich führt auch E an den Nil (vgl. v. 23), aber das Ergreifen des Stabes v. 15^{b} erst nach dem Antreten des Weges v. 15^{a} ist auffallend, v. 15^{b} also doch wohl zwischen v. 15^{a} und 16 eingeschoben. J gemäss ist v. 16 17^{a}, E gehört v. 17^{b}. Bacon meint, die Verwandlung des Wassers in Blut habe nur E gehabt, J dagegen ein Fischesterben und Stinkendwerden des Wassers v. 18; aber auch J muss ein in einem bestimmten Augenblick scharf einsetzendes und sofort wahrnehmbares Ereignis erzählt haben; v. 18 wird also eine Folge der Verwandlung des Wassers in Blut schildern, ja v. 21^{a} hängt mit v. $20^{a\beta b}$ (E) so eng zusammen, dass hier für J und E in der Sache eine genaue Übereinstimmung zu folgern ist (vgl. auch v. 21^{a} לֹא יָכֹל gegen נִלְאָה v. 18^{b}). v. 23 wird (gegen Wellh.) E gehören: der Satz hat vollere Bedeutung, wenn der König soeben nicht bloss die Ankündigung der Plage erhalten, sondern ihren Anfang gesehen hat. v. 24 ist für J und E möglich; dagegen v. 25 gehört wegen des Rechnens mit bestimmten Terminen der Plagen J. Sekundär (so Bacon, Dillmann) kann, aber muss nicht sein אֲשֶׁר נָהֲפֵךְ לְנָחָשׁ in v. 15, von LXX 4 17 nachgetragen, ist es hier doch etwas anderes; dagegen gehört R גַּם in v. 23, da es 7 8–13 voraussetzt.

15 Was den Pharao zum Nil führt, ist nicht gesagt, jedenfalls nicht dessen Schwellung; schon dass die Ägypter nachher nach Wasser graben, schliesst die Zeit der Überschwemmung aus. **18** נִלְאָה *sich vergeblich anstrengen*, ist stärker als לֹא יָכֹל und bezeichnend: Ägypten hat keinen Regen und keine Quellen, ist also ganz auf das Stromwasser angewiesen. Von R^{je} ist zu Gunsten von E v. $20^{a\beta}$ ausgelassen, dass und wie Jahwe die Plage kommen liess; s. hiezu 8 20 9 6 10 $13^{a\beta b}$. R lässt, ganz geschickt, dazwischen hinein P zum Wort kommen und erreicht so, dass im Ganzen des Textes die Plage durch Vermittlung Aarons herbeigeführt wird **19 20**$^{a\alpha}$. Während bei E die Berührung des Wassers durch den magischen Stab das Wunder

wirkt, hat P **19**, weniger heidnisch, ein blosses Ausstrecken des Stabes, wobei namentlich die Detaillierung der Wasser, denen es gilt, das Gepräge des Ideellen, der geistigen Intention giebt. נְהָרֹת und יְאֹרִים an sich gleichbedeutend, wird die natürlichen und künstlichen Wasserläufe unterscheiden wollen. אֲגַמִּים die heute verschwundenen Hinterwasser des Nils, hat Herodot noch gesehen (Erman 27). עֵצִים wie P auf hölzerne Wasserbehälter kommt, ist dunkel; das Holz war in Ägypten teuer und selten und ist schwerlich viel zu Wasserbehältern verwendet worden; bei den אֲבָנִים ist wohl auch an irdene Gefässe zu denken (über die ägyptische Töpferei s. Erman 605 ff.). Grosse Wassergefässe waren zum Klären des Wassers während der Überschwemmung nötig. Dass P die Zeit der Überschwemmung voraussetze, ist daraus nicht zu folgern: die Überschwemmung beginnt Mitte des Juli, das Passah fällt in den Frühling. **20** וַיָּרֶם בַּמַּטֶּה *er machte mit dem Stabe eine Bewegung in die Höhe,* ohne Objekt; die Ergänzung von יָדוֹ (Dillmann 82) ist gerade nach Jos 8 14 trotz v. 26 nicht vorzunehmen. **22** Die Nachahmung des Zeichens durch die Zauberer zeigt, dass P nur an rasch vorübergehende Phänomene, nicht an länger andauernde Plagen denkt (Dillmann 82 Bacon 35).

Dass diese Plage an die Trübung des Nils bei der Überschwemmung anknüpfe, ist ausgeschlossen, da das Wasser dabei gesund bleibt. Zur Zeit des niedersten Wasserstandes soll das Wasser in den Kanälen und einzelnen Stromarmen nicht selten faulen, dann aber eine grünliche (nach Ebers HbA 1230 freilich rötlich gelbe) Farbe bekommen und fast ungeniessbar werden, aber den Fischen unschädlich bleiben. Es ist kaum denkbar, dass der hebräischen Sage periodisch wiederkehrende Erscheinungen zu Grunde liegen. Nach den Beobachtungen Ehrenbergs denkt man meist an eine Steigerung der durch Pilze, Algen, Infusorien, rote Wasserflöhe, auch Passatstaub hervorgerufenen Erscheinung des sogenannten Blutregens (reiches Material bei Dillmann 82 ff.).

Die zweite Plage: die Frösche 7 26—8 11 nach JE und P (drittes Wunder in P, zweites in JE).

Zum Text: **7 27** וְאִם־מָאֵן Schreibfehler für וְאִם־מְמָאֵן. **28**ᵃ מִטָּתֶךָ, מִשְׁכָּבְךָ, בְּבֵיתֶךָ Sam. LXX Plurale. וּבַחֲדַר מִשְׁכָּבְךָ Pesch. ܘܠܩܝܛܘܢܟ ܘܠܒܝܬ ܡܫܟܒܟ, Targ. וּבְאִדְּרוֹן בֵּית מִשְׁכְּבָךְ. וּבְעַמֶּךָ aus v. 29 für וְעַמֶּךָ (so LXX) verschrieben. **29** וּבְעַמְּךָ וּבְכָל־עֲבָדֶיךָ LXX καὶ ἐπὶ τοὺς θεράποντάς σου καὶ ἐπὶ τὸν λαόν σου, Pesch. ܘܒܟܠܗ ܥܡܟ. **8 1** אַהֲרֹן LXX Pesch. + אָחִיךָ. עַל־אֶרֶץ מִצְרַיִם om. LXX. **2** וַתַּעַל הַצְּפַרְדֵּעַ LXX praem. καὶ ἀνήγαγεν τοὺς βατράχους. **4** הַעְתִּירוּ LXX BA + περὶ ἐμοῦ. **5** מִמְּךָ Sam. LXX + ומעמך. ומבתֶּיךָ LXX ὑμῶν. **5**ᵇ om. Pesch. **6**ᵇᵞ LXX ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν κυρίου. **7** ומבתֶּיךָ LXX ὑμῶν BA + καὶ ἐκ τῶν ἐπαύλεων (wie v. 9). **8** עַל־דְּבַר LXX περὶ τοῦ ὁρισμοῦ (sonst für אִסָּר, אֱסָר; ursprünglich לְהָסִיר?). אֲשֶׁר שָׂם לְפַרְעֹה LXX ὡς ἐτάξατο Φ. **11** וְהַכְבֵּד Sam. ויכבד.

Analyse: Sehr deutlich hebt sich, von R wenig geschickt eingefügt, 8 1–3 als Anteil von P ab (vgl. Aaron und sein Stab, die Specifikation der Gewässer, auch אֶרֶץ מִצְרַיִם, doch s. LXX), und dann noch v. 11ᵃᵞᵇ (wie 7 13 22); nur הַעַל v. 1ᵇ entspricht mehr der Auffassung von E. In JE herrscht J vor. Der JE-Text ist aber von R nicht intakt gelassen worden: der Eintritt und nächste Eindruck der Plage ist P gewichen, 8 4 8 ist Aaron eingeschoben und dann v. 4 הַעְתִּירוּ st. הַעְתֵּיר geschrieben (7 26 geht Mose allein zu Pharao, 8 5 bietet er allein Fürbitte an und bittet auch v. 8ᵇ 9 allein). Bei 8 5ᵇ (om. Pesch., schliesst hart an) und v. 7ᵇ kann man an einen pedantischen Überarbeiter denken; 8 10ᵇ ist ein etwas eigentümliches Ergebnis der Beseitigung der Plage und vielleicht ein Element des durch 8 1–3 verdrängten Berichtes; endlich sieht 7 28 gegen 8 7 9 überfüllt aus: וּבַחֲדַר וגו׳ wird nicht in JE gewesen sein, zumal wenn es vorher ursprünglich בְּבָתֶּיךָ hiess; vielleicht hat R hier einiges aus der Schilderung von P untergebracht, vielleicht

weist auch שָׁרַץ auf diese Hand (Kuenen hist.-krit. Einl. § 16 Anm. 12). JE^{s} wird v. 6$^{b\beta\gamma}$ gehören; die Streichung macht den Dialog kräftiger und den Anschluss des Perf. consec. וְסָרוּ v. 7 an v. 6$^{b\alpha}$ leichter. Auf E weist höchstens (את־הצפרדעים) וְהַעַל 8 1 und וַתַּעַל הַצְּפַרְדֵּעַ v. 2.

7 28 מִשְׁאֶרֶת, noch Ex 12 34 Dtn 28 5 17, etymologisch unklar, ist nach Targ. und Pesch. *Backtrog, Teigschüssel,* nach LXX *Backtopf;* LXX stellt also den *tannūr* und *ṭābūn,* den hohen und flachen Backofen (Benzinger Archäol. 86 f., Nowack Archäol. I 146) zusammen; die von Erman 264 mitgeteilte Scene zeigt beide, auch eine Teigmulde. **8** 2 הַצְּפַרְדֵּעַ nur hier und Ps 78 45 als Kollektiv im Singular; da P und J im Abschnitt den Plural schreiben, könnte man dran denken, auch diesen unmotivierten Singular auf Einfluss von E zurückzuführen. Belästigung durch Frösche lässt die Überschwemmung regelmässig zurück; das Besondere hier ist, dass sie ohne diese Veranlassung und ungewöhnlich stark auftritt. Zu der Voraussetzung, dass das von den Zauberern gleich nachgemachte Phänomen rasch vorübergeht, reimt sich die zweimalige Verbreitung über ganz Ägypten schlecht. **4** Ob Pharao hier zum ersten Mal momentan nachgiebig wird, lässt sich nicht sagen, da der entsprechende Passus aus JE in 7 14–25 fehlt. **5** zeigt deutlich, wie entscheidend für J das Kommen und Gehen der Plagen in einem vorher bestimmten Zeitpunkt ist. **6**^{a} Pharao wagt schon nicht mehr, um sofortiges Verschwinden der Plage zu bitten. **8** אֲשֶׁר שָׂם לְפַרְעֹה kann *mit denen er* (Jahwe) *den Pharao heimgesucht hatte* (Kautzsch) oder *wegen der Fröscheangelegenheit, die er* (Mose) *dem Pharao festgesetzt hatte* (Dillmann) übersetzt werden; für MT wird Dillmann vorzuziehen sein, Kautzsch wenn für עַל־דְּבַר ursprünglich לְהָסִיר stand. **11** Der Infinit. absol. וְהַכְבֵּד soll vielleicht ausdrücken *er beharrte in seiner Gewohnheit sich zu verstocken* (vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 113yz, doch s. Sam.).

Die dritte Plage: die Stechmücken 8 12–15 aus P (viertes Wunder in P).

Zum Text: **12** מַטֶּךָ Sam. ידך במטך, auch LXX, wie v. 1. וְהָיָה לְכִנִּם LXX καὶ ἔσονται σκνῖφες. בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם om. LXX Luc., praem. LXX BA mechanisch aus v. 13 ἐν τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἐν τοῖς τετράποσιν καί. **13** וַיַּעַשׂוּ Pesch., darnach Grätz וַיַּעַשׂ. הַכִּנִּם Sam. הכנים. כָּל־ Pesch. וְכָל־, LXX BA וּבְכָל־. 13$^{b\alpha}$ LXX Luc. om. בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם om. LXX Luc. **14** הַחַרְטֻמִּים LXX praem. καί, Pesch. praem. ܘ. הַכִּנִּם Sam. הכנים.

Analyse: Der Abschnitt gehört P (vgl. Aaron und sein Stab, אֶרֶץ מִצְרַיִם, die Schlussformel v. 15^{b}). Das Schlagen des Staubes ist freilich mehr der Art von E konform. Da auch das letzte Wunder von P eine Manipulation mit einer Materie hat, darf man daran denken, dass P damit die den Zauberern unmöglichen Wunder auszeichnen wollte. Die ungeheuerliche Übertreibung v. 13$^{b\alpha}$ (om. LXX Luc.) könnte ein sekundärer steigernder Einsatz sein.

Das wiederholt stehende כִּנִּם, von Stade Gr. § 293 anerkannt, macht den Eindruck einer masoretischen Konstruktion ad hoc zur Vermeidung der Konstruktion וַתְּהִי הַכִּנִּם (deren Möglichkeit s. Ges.-Kautzsch^{26} § 145k); darauf weist auch das von LXX nicht gelesene לְ in וְהָיָה לְכִנִּם v. 12. כִּנִּים giebt Pesch. durch ܩܠܡܐ (Targ. קַלְמָא) wieder, nach Brockelmann teils *Laus* teils ein *Getreideungeziefer.* Die σκνῖφες der LXX sind die *Stechmücken,* auch heute eine üble Plage in Ägypten (Dillmann 88 f., Erman 485). Die Entstehung aus

Staub ist wunderbar, da ihre Eier und Larven im stehenden Wasser sich finden. Die Entstehung aus Staub soll, im Unterschied von ausserordentlicher Vermehrung der Tiere, ein absolutes darum den Zauberern unmögliches Wunder statuieren. **14**^{b} Dieses Wunder ist auch bei P nicht bloss theoretische Demonstration, sondern wird von den Ägyptern am eigenen Leibe schmerzlich empfunden. **15** אֶצְבַּע אֱלֹהִים הִיא: die Zauberer merken nachgerade, dass sie es hier mit einer überlegenen feindlichen Macht zu thun haben und geben klein bei. Um so schlimmer nimmt sich des Königs harter Eigensinn aus.

Die vierte Plage: die Hundsfliegen 8 16–28 aus JE (drittes Wunder in JE).

Zum Text: **16** וַיַּעַבְרֵנִי LXX + ἐν τῇ ἐρήμῳ. **17** וּבְבָתֶּיךָ LXX וּבְבָתֵּיכֶם, Pesch. וּבְבֵיתְךָ. וְגַם LXXκαὶ εἰς. **18** יְהוָה בְּקֶרֶב הָאָרֶץ LXX Κύριος ὁ κύριος (A Luc. ὁ θεός) πάσης τῆς γῆς. **19** פְּדֻת LXX διαστολήν, Pesch. ܦܘܪܘܩܐ (separatio), Vulg. divisionem; Knobel פֶּלֶת, Dillmann פְּלֻת, Grätz פְּלֻאת (sämtl. im AT nicht!). הָאוֹת הַזֶּה LXX B τοῦτο. **20** בֵּיתָה und בַּיִת LXX εἰς τοὺς οἴκους. וּבְכָל om. mit Sam. ו. תִּשָּׁחֵת l. m. Sam. LXX Pesch. וְתִשָּׁחֵת. **22** לֹא LXX λιθοβοληθησόμεθα. **23** יֹאמַר = יְהוָה אָמַר = ' אמר (so LXX Pesch.); Verweisung auf ein künftiges Gotteswort ist sachlich unnötig und wäre nur ein Anlass zu Misstrauen. הַעֲתִידוּ LXX + οὖν Pesch. + ܠ Targ. + אף. בָּעֲרִי LXX πρὸς Κύριον. **25** מִפַּרְעֹה LXX ἀπὸ σοῦ, מעבדיו ומעמו LXX σου. יִסַּף פ' LXX προσθῇς, Φ. **26** יְהוָה LXX τὸν θεόν.

Analyse: Der Abschnitt hat das unverkürzte Schema von J; im einzelnen vgl. das Wohnen der Israeliten in Gosen v. 18 und כָּבֵד v. 20. Eine Spur von E ist nicht wahrzunehmen, auch nicht in v. 21–25 (wie Dillmann 76. 90 aus 11 1 folgert). Doch ist der Text nicht ganz intakt. Bacon glaubt, הִנֵּה יוֹצֵא הַמַּיְמָה v. 16 haben R^{JE} aus 7 15 übertragen; eine Begegnung am Wasser (anders 9 13) hat vielleicht im Auge, dass das Geschmeiss sich da vermehrt. Über אֶרֶץ מִצְרַיִם v. 20 s. Analyse von 9 13–35. In v. 21 hat R וּלְאַהֲרֹן eingesetzt. Der schlecht anschliessende Satz v. 22^{b} ist eine das kultische Bedenken v. 22$^{a\beta}$ umdeutende Glosse, ob älter als P wegen סְקֶל, wofür P רָגַם hat, lässt sich nicht entscheiden, da der Glossator den term. techn. des Gesetzes den Ägyptern nicht gegönnt haben könnte. In v. 17 greift וּבְבָתֶּיךָ v. 17^{b} vor, auch thun den Häusern die Mücken nicht weh. In v. 17$^{b\beta}$–19^{a} liegt dann eine Textverwerfung vor: v. 17$^{b\beta}$ hat keinen klaren Sinn (vgl. die Korrektur von LXX), ebenso בְּקֶרֶב הָאָרֶץ, wenn auch der Gedanke, dass Jahwe in Ägypten wirksam ist, trotz v. 22$^{a\beta}$ eines der Hauptmomente der Erzählung ist (s. 9 29). Die Worte בְּקֶרֶב הָאָרֶץ hätten guten Sinn hinter v. 19^{a}, vorausgesetzt, dass פְּדֻת nach den Verss. zu ändern ist; 19^{a} + בְּקֶרֶב הָאָרֶץ passt vor v. 18^{a}; der Satz v. 17$^{b\beta}$ verhält sich zu אֶרֶץ גֹּשֶׁן אֲשֶׁר עַמִּי עֹמֵד עָלֶיהָ in v. 18$^{a\alpha}$ wie עַמֶּךָ zu עַמִּי in v. 19^{a} und könnte sich aus dem Gefüge von v. 18$^{a\alpha}$ verschoben haben. J könnte Jahwe haben sagen lassen: ich werde einen Unterschied zwischen meinem Volk und deinem Volk machen (v. 19^{a}) mitten im Lande (v. 18^{b} Schl.) und scheide an diesem Tage (v. 18$^{a\alpha}$ Anf.) von dem Gebiet (Ackerland?), auf dem sie wohnen (v. 17$^{b\beta}$), das (Weide-)Land Gosen, auf dem mein Volk steht (v. 18^{a} Rest), so dass dort keine Mücken sind (v. 18$^{a\beta}$). Die Verwirrung muss durch irgend einen Unfall entstanden sein.

עָרֹב nach Pesch. Vulg. jede Art von Mücken, nach den Rabb. jede Art von schädlichen Tieren (auch Schlangen und Ungeziefer), nach LXX die Hundsfliege, eine Art Bremse, wofür aber eine bestimmte Vergleichung mit einer sonst vorkommenden Landplage fehlt (Dillmann 91 f., HbA 1230); עָרֹב ist daher wohl dem כִּנִּים von P gleichzusetzen; v. 12–15 und v. 16–28 sind Parallelen, die nur wegen Verschiedenheit der Namen ungetrennt nebeneinander stehen bleiben konnten. Die Ablehnung des Gedankens einer Feier in Ägypten (v. 21) hat durch die, vielleicht auf Gen 43 32 46 34 blickende Glosse **22**^{b} eine zweckwidrige Begründung erhalten; gegen die v. 22^{b} ausgesprochene

Besorgnis konnten ja Garantien gegeben werden. Mose redet **22**$^{a\beta\gamma}$ aus einem andern Ton: *sollen wir ägyptischen Greuel Jahwe unserem Gott opfern?* Ägypten ist ein Jahwe fremdes Land, jeder Versuch ihn da zu verehren, wäre ein Greuel; was dieses Land hervorbringt ist nicht koscher (vgl. I Sam 26 19). Dass v. 22^{b} Glosse ist, legt auch das späthebr. הֵן *wenn* dringend nahe.

Die fünfte Plage: die Viehpest 9 1–7 aus JE (viertes Wunder bei JE).

Zum Text: **4** וְהִפְלָה יְהוָה LXX καὶ παραδοξάσω ἐγώ + ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ (Luc. ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ). דְּבָר Pesch. ܡܠܬܐ. **7** וַיִּשְׁלַח LXX ἰδὼν δέ.

Analyse: Der Abschnitt gehört J: das Wunder wird nach Ankündigung Moses von Jahwe selbst herbeigeführt (s. auch כְּבֵד v. 3). Eine Glosse im Stil und Geschmack von P ist die Specifikation v. 3$^{a\beta\gamma}$ (vgl. auch den Gebrauch von בְּ, m. Hexat. 341). Jülicher (in JpTh 1882) hält כל in v. 6 für redaktionell, da 9 19–21 22 25 (J?) allerdings einen ägyptischen Viehstand voraussetzt; aber כל wird in diesen Schilderungen nicht gerade im absoluten Sinn des Wortes gebraucht (vgl. 9 25 und 10 5 15).

3 Das sonst nicht vorkommende Particip von הָיָה und die harte, eigentlich mehr nach P aussehende Anfügung von ^{b} an $^{a\alpha}$ lässt an Textverderbnis denken; Grätz schlägt בַּדֶּבֶר (muss בְּדֶבֶר heissen) vor; vielleicht ist הוֹיָה Verlegenheitsauskunft für ein unleserlich gewordenes oder nicht mehr verstandenes Transitivum. Die Specifikation verrät mit Erwähnung des Kamels Unkenntnis der älteren ägyptischen Verhältnisse (s. zu Gen 12 16). Die Rinderpest scheint in Ägypten nicht häufig gewesen zu sein; Dillmann 94 nennt nur Epidemien aus neuester Zeit. **4** מִכָּל־לִבְנֵי Verbindung eines Relativsatzes bezw. eines einen solchen vertretenden Nominalsatzes mit einem Stat. constr., Ges.-Kautzsch^{26} § 130 d 155 n.

Die sechste Plage: die Beulen 9 8–12 aus P (mit Spuren von E?, fünftes Wunder bei P).

Zum Text: **8** פִּרְעֹה LXX + καὶ ἐναντίον τῶν θεραπόντων αὐτοῦ. **9** בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם LXX praem. ἔν τε τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἐν τοῖς τετράποσιν καί. **10** וַיִּקְחוּ LXX B Luc. καὶ ἔλαβε. וַיַּעֲמְדוּ om. LXX. **9** לִשְׁחִין פֹּרֵחַ אֲבַעְבֻּעֹת und **10** שְׁחִין א" פ" LXX ἕλκη φλυκτίδες ἀναζέουσαι, Pesch. v. 9 ܫܚܢ ܦܘܪܚ ܘܦܫܦܫ, v. 10 ܫܚܢ ܦܘܪܚ ܘܦܫܦܫ. **11** מִצְרַיִם Verss. praem. אֶרֶץ.

Analyse: der Abschnitt ist in der Hauptsache aus P (vgl. Aaron, die Zauberer, der Schluss v. 12$^{a\beta b}$, אֶרֶץ מִצְרַיִם). Doch fragt es sich, ob nicht eine Parallelle einwirkt: nach v. 8^{a} sollen Mose und Aaron Ofenruss in die Hand nehmen, das Emporstreuen ist Sache Moses allein v. 8^{b} 10$^{a\beta}$ (vgl. aber auch v. 10$^{a\alpha}$ bei LXX). Wunder dieser Art (bei P s. 8 13) sind noch bei E möglich: auf E weist ev. die Bemerkung לְעֵינֵי פַּרְעֹה v. 8^{b} vgl. 7 20^{b}, und v. 12$^{a\alpha}$ vgl. 10 20 27, namentlich da sich v. 12$^{a\beta}$ mit Subjektswechsel schlecht, v. 12^{b} gar nicht anschliesst.

9f. שְׁחִין פֹּרֵחַ אֲבַעְבֻּעֹת: Lev 13 f. ist פָּרַח term. techn. für *Ausbrechen* des Aussatzes und verwandter Erscheinungen; שְׁחִין und אֲבַעְבֻּעֹת bedeuten beide *Geschwüre*, der Ausdruck ist also eine Tautologie. Die Stellung der Worte in **10** macht es am wahrscheinlichsten, dass אֲבַעְבֻּעֹת Glosse ist. Dtn 28 27 kennt einen besonderen ägyptischen שְׁחִין, der nach v. 35 besonders an den Schenkeln und Knieen auftritt. Dillmann 95 ist geneigt an *Nilhitze* oder *Nilkrätze* zu denken, einen in den letzten Monaten vor der Überschwemmung in Folge der Fäulnis des Wassers auftretenden lästigen, übrigens ungefährlichen Ausschlag

mit Geschwüren. **11** Die Zauberer können diesmal dem Mose gar nicht entgegentreten, da sie selbst erkranken.

Siebente Plage: der Hagel 9 13–35 aus JE (fünftes Wunder bei JE).

Zum Text: **14**$^{a\gamma}$ LXX (εἰς τὴν καρδίαν σου) καὶ τῶν ὑπαρχόντων σου καὶ τοῦ λαοῦ σου. **15**$^{a\beta}$ LXX πατάξω σε καὶ τὸν λαόν σου θανατώσω. **16** הראתך LXX ἐν σοί. סַפֵּר LXX διαγγελῇ Pesch. ܢܫܬܥ. **18** St. לִמְיוֹם l. m. Sam. לְמִיּוֹם. **19** הָעֵז bei LXX Pesch. wie הַגִּים in v. 20 übers. **20** u. **21** LXX om. עֲבָדְיו וְאֶת. **22**^{b} LXX om. הַשָּׂדֶה (s. v. 25) und מִצְרַיִם. **23** מַטֵּהוּ LXX τὴν χεῖρα. **24** כָּבֵד LXX praem. ἡ ὀὲ χάλαζα. לְגוֹי LXX ἐπ᾽ αὐτῆς ἔθνος. **28** הַעָתִירוּ LXX + περὶ ἐμοῦ. וְבָרָד LXX + καὶ πῦρ. **29** הַבָּרָד LXX + καὶ ὁ ὑετός. **35** בְּיַד־מֹ LXX τῷ M. (Luc. πρὸς M.).

Analyse: die Einleitung ist jahwistisch: vgl. v. 18 die Ankündigung auf einen bestimmten Termin und כָּבֵד. Dagegen ist v. 14–17 nicht an seinem Ort, sondern ist die jahwistische Ankündigung der letzten Plage: es steht ein vernichtender, abschliessender Schlag bevor; gegenüber dieser Drohung fällt der Hagel ab, auch wird die nächste Plage 10 3f. mit einer weniger schroffen Drohung angekündigt. Dass v. 19f. dazu nicht passt, darf bei der fraglichen Ursprünglichkeit dieser Verse nicht geltend gemacht werden. v. 15 ist dann redaktionell verkürzt; es wird nicht bloss von der Pest die Rede gewesen sein, zumal דֶּבֶר bei J eine Viehseuche ist 9 1–7, die doch nicht den Pharao und sein Volk vom Erdboden wegtilgen kann. v. 14–17 zeigt Unebenheiten: in v. 14^{a} passt כָּל־מַגֵּפֹתַי (sonst im Hexateuch nur bei P, also von R!) nicht zu בַּפַּעַם הַזֹּאת, auch וּבְעַבְדֶּיךָ וּבְעַמֶּךָ, die längst schon mitgenommen sind, fügt sich schlecht ein, LXX hat das gefühlt und korrigiert; Wellh. Comp. 69 denkt an eine redaktionelle Variation von v. 15; es wird sich vielmehr um Textkorrekturen handeln; Satz v. 14^{b}, den Jülicher auch für redaktionell hält, bleibt im Gedankenkreis von J (dasselbe gilt von v. 29$^{b\gamma\delta}$). Dagegen ist v. 16^{a} eine Wiederholung, v. 16^{b} durch die Wendung ad spectatores eine Steigerung von v. 14^{b}, hat in סַפֵּר *preisen* auch jungen Sprachgebrauch. Die Möglichkeit der Versetzung von v. 14–17 an die jetzige Stelle bot wohl der Verlust von Menschenleben durch den Hagel. Durch diese Umstellung ist die sonst, 9 2 10 4, bei J gebrauchte Form der Darstellung verdrängt. Die Vorsichtsmassregeln v. 19–21, die Mose selbst an die Hand giebt, sind sekundäre Bereicherung. 10 25 verlangt Mose bei E ägyptisches Vieh; da es sich um einen heiligen Zweck handelt, mochte eine der Wirkung des Hagels in etwas vorbeugende Massregel Moses bezw. Gottes selber trotz 9 22^{b} angängig erscheinen. Man kann das R^{je} zutrauen. v. 22 ist ein Neuansatz, wie das Erheben von Moses Hand und Stab v. 22 23^{a} zeigt, aus E. Zu v. 23^{a} ist v. 23^{b} Dublette aus J (vgl. הַמְּטִיר wie v. 18). E scheint im Unterschied von J mit dem Hagel starke Gewittererscheinungen verbunden zu haben v. 24^{a}. An v. 23^{b} schliesst unmittelbar v. 24^{b} an (mit כָּבֵד). Zu einer Verteilung von v. 25 (Bacon ^{a} an E, ^{b} an J) ist kein Anlass; v. 26 ist sicher aus J; v. 24^{b}–26 ist ein glatter Zusammenhang. Ebenso liegt v. 27–29 (incl. v. 29$^{b\gamma\delta}$ s. bei v. 14) J zu Grunde, nur ist von R v. 27 וְלְאַהֲרֹן eingesetzt und dann v. 28 הַעָתִירוּ korrigiert; קלת אֱלֹהִים v. 28 und הַקֹּלֹת וְהַבָּרָד v. 29 weisen auf E. v. 30 entspricht dem Schema von P und ist mit Bacon an R zu weisen. Für eine Bemerkung wie v. 31f. wäre der richtige Platz hinter v. 25; die Verse stören den Anschluss von v. 33 an v. 29 und werden nicht aus E stammen (Dillmann, Cornill), sondern eine Glosse sein, die 9 25 und 10 15 ausgleichen will; vgl. auch die deplacierte poetische Verbindung von Subj. und Prädik. in v. 31$^{b\alpha}$ und $^{\beta}$ und das späthebr. אָפִיל v. 32. v. 33f. führt auf den Schluss von J zu (die קלת v. 33 wie v. 28 aus E?). Zu v. 34^{b} ist v. 35$^{a\alpha}$ Dublette aus E; für den J und E nötigen Abschluss ist v. 35$^{a\beta}$ in E fortgefahren (vgl. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 10 20 27 gegen הָעָם 8 28 9 7 in dieser Formel); v. 35^{b} ist im Geist von P also von R hinzugesetzt. In v. 22–25 steht wiederholt im Text von JE אֶרֶץ מִצְרַיִם, wie auch sonst 8 20 10 12 13 14$^{a\alpha}$ 15. Da J 10 7 11 4 מִצְרַיִם, 10 14$^{a\beta}$ 18 גְּבוּל מ׳ schreibt, אֶרֶץ מִצְרַיִם 10 21f. 11 3 in reinem E-Text (freilich 11 5 6 auch in reinem J-Text) steht, so könnte man daran denken, in dem Gebrauch von אֶרֶץ מִצְרַיִם treffe E mit P zusammen und R^{je} habe hier nach E korrigiert. Die mancherlei sonstigen Spuren von R legen aber nahe, auch diese Nachbesserung der letzten Redaktion vorzubehalten (vgl. Analyse von Gen 41).

14 אֶל־לִבְּךָ: nicht einfach *du selbst, deine Person*, sondern *dein persönliches Empfinden*, was eben auch für die letzte Plage passt. Unter der in der Analyse gewonnenen Voraussetzung lässt sich **15 17** übersetzen *nun hatte ich doch meine Hand ausgestreckt und dich und dein Volk mit ..... der Pest ..... so geschlagen, dass du hättest vom Erdboden weggetilgt werden können* (vgl. (Ges.-Kautzsch[26] § 112x), *und trotzdem verweigerst du immer noch meinem Volk den Abzug.* **18** Für כָּעֵת מָחָר steht Jos 11 6 vollständiger מָחָר כָּעֵת הַזֹּאת. לְמִן הַיּוֹם הַנְּסָדָה ist grammatikalisch unmöglich: entweder ist mit Sam. zu korrigieren oder הוּסָדָה zu lesen. **19–21** Ein Unterbringen der Herden binnen 24 Stunden war ein Ding der Unmöglichkeit, da die Weiden in den Sümpfen des Delta, nicht im Niltal selber sind (Erman 583. 585). Zu dem Imperf. consecut. in **21**[b] zieht Dillmann 97 Gen 44 9, Strack Ex 38 24 Gen 22 24 30 30 an, sämtliches andersartige Fälle. Das abnorme וַתֶּהֱלַךְ hat auch Ps 73 9, s. Ges.-Kautzsch[26] § 69x, Stade Gr. § 511c. **24**[b γ] eigentlich *seit es einem Volk zu Teil geworden ist* (Dillmann). **25** Da Gewitter in dem regenlosen Ägypten selten sind, so ist schon von einem solchen ein gewaltiger Eindruck zu erwarten. כָּל־אֲשֶׁר בַּשָּׂדֶה ungenau, vgl. 10 5 15, wie v. 6. Ein Baumschaden griff den Ägyptern ans Herz; in dem abgeholzten Land sind Bäume mehr nur in Gärten grossgezogen worden (Erman 25f. 272). **27** חָטָאתִי הַפָּעַם *nun stehe ich endlich als schuldig da* (חָטָא so Gen 43 9, הַפָּעַם 46 30). Satz [b] ist keine blosse Wiederholung sondern genauere Entwicklung von [aβ], namentlich wenn man ihn grammatikalisch scharf auffasst; Ges.-Kautzsch[26] § 126k: *der im Recht befindliche ist Jahwe, die im Unrecht befindlichen das bin ich mit meinen Unterthanen.* In רַב מִהְיֹת **28** steht מִן wie nach *hindern* und ähnlichen Verben in der Bedeutung *so dass nicht: es ist zu viel, so dass es nicht weiter zu gehen braucht* (l. c. § 119y 133c). Der Satz [aβ] ist Zwischensatz mit Kausalbedeutung (l. c. § 158a, Strack z. St.), sagt aber nicht, dass und warum der König nun zur Erkenntnis und Nachgiebigkeit kommt (Strack), sondern was ihn zur Bitte und Fürsprache treibt; die Entlassung macht er von der Erhörung abhängig. **32** כֻּסֶּמֶת wird als *Dinkel, Spelt* (nicht als *Wicken* aram. *karšine*, arab. *kirsinne*) bestimmt (Benzinger Archäol. 35, Nowack Archäol I 68, Buhl Palästina 57). Als die im alten Ägypten hauptsächlich gebauten Getreidearten nennt Erman 577f. Gerste und Weizen, dazu, als wahrscheinlich, die Negerhirse (Durrah); Dillmann 100 giebt eine Privatmitteilung von Lepsius wieder, dass Brot aus Spelt in den Gräbern häufig vorkommt. Der Flachsbau war bei dem starken Verbrauch von Linnen jedenfalls sehr ausgedehnt (Erman 596). Aus v. 31 schliesst man meist auf den Januar (Dillmann 100), da der Flachs Mitte Januar blüht (גִּבְעֹל). Aber v. 31f. stimmen nicht recht zusammen: Gersten- und Weizenernte sind nur einen Monat auseinander; wenn die Gerste schon Ähren hat, ist der Weizen nicht mehr so zurück, dass ein starker Hagel noch nicht schaden würde. Der Wert der Glosse ist also ein recht zweifelhafter.

Achte Plage: die Heuschrecken 10 1–20 aus JE (sechstes Wunder in JE).

Zum Text: **1** לְמַעַן שִׁתִי LXX ἵνα ἐξῆς ἐπέλθῃ. בְּקִרְבּוֹ l. mit Verss. בְּקִרְבָּם.

2 תְּסַפֵּר LXX διηγήσησθε, בְּנְךָ וּבֶן־בִּנְךָ LXX τῶν τέκνων ὑμῶν καὶ τοῖς τέκνοις τῶν τέκνων ὑμῶν, korrigiert nach וידעתם Satz b. **3** St. לַעֲנוֹת zu lesen לְעֻנּוֹת? s. Ges.-Kautzsch[26] § 51 l, Stade Gr. § 114 a. **4** מָאֵן nach אִם Schreibfehler für מְמָאֵן, wie 7 27. מָחָר LXX praem. ταύτην τὴν ὥραν (כָּעֵת wie 9 18). אַרְבֶּה LXX + πολλήν. בְּגְבֻלֶךָ LXX Pesch. בְּכָל־נ׳. **5** הַבָּרָד—אֶת־יֶתֶר LXX πᾶν τὸ περισσὸν τῆς γῆς, ὃ κατέλιπεν ὑμῖν ἡ χάλαζα, Pesch. **6** כָּל־ 1) om. LXX Pesch., וּבָתֶּי 2) LXX וְכָל־בָּתֵּי. **7** יְהוָה om. LXX B. **11** לְכוּ וְעִבְדוּ LXX πορευέσθωσαν, λατρευσάτωσαν. **12** בָּאַרְבֶּה וְיַעַל LXX καὶ ἀναβήτω ἀκρίς, Targ. וְיֵיתֵי גוּבָא וְיִפַּק. הָאָרֶץ Sam. LXX + וְאֶת־ כָּל פִּרְיֵי הָעֵץ om. LXX B. **13** יְהוָה om. LXX B. **12** וְתֹאכַל LXX καὶ ἐφθάρη. הוֹתִיר הַבָּרָד LXX ὑπελείφθη ἀπὸ τῆς χαλάζης. **17** שָׂא LXX Pesch. שְׂאוּ. רַק om. LXX. **18** וַיֵּצֵא Sam. LXX Pesch. Cdd. heb. + מֹשֶׁה.

Analyse. Der Haupttenor ist aus J, auf E ist Rücksicht genommen, aber auch mancherlei sekundäres angewachsen. Da v. 3ff. J zum Wort kommt, so ist dieser Quelle auch v. 1[a] zuzuweisen; statt des Auftrages, den Mose ausrichten soll (vgl. 8 16 f. 9 1 f.), steht v. 1[b] 2 eine Darlegung der Motive Gottes, die sichtlich sekundär ist: anders als bei J und E, 8 11 28 9 34 f., wird Pharao wie bei P von Jahwe verstockt v. 1[b]; כִּי v. 1[b] macht ganz gegen die Art von J die ganze Verhandlung zu einer Scheinverhandlung; das doppelte לְמַעַן v. 1[b] und 2, die Wiederholung von v. 1[b] in v. 2[aγ] legt nahe, dass v. 1[b] 2 zwei sekundären Händen gehört, v. 1[b] kann mit Jülicher R[je] bzw. JE[s] zugewiesen werden, v. 2, mit seinem Ausblick auf kommende homiletische Verwendung dieser Geschichten (das Volk Israel, nicht Mose ist angeredet!), R[d]. Im Zusammenhang mit dieser Erweiterung wird auch v. 3[aα] bis אֲלֵיו an Stelle vom einfachen וְאֶמְרֹתָ אֲלֵיו getreten und dafür zwischen v. 6[a] und 6[b] eine Notiz wie 9 5 ausgelassen worden sein. Der Rest von v. 3 und v. 4 f. ist anscheinend intakter Text aus J; dagegen in v. 6 ist der Anfang וּמָלְאוּ—מִצְרַיִם eine überflüssige Glosse, אֲשֶׁר bezieht sich auf den eigentlichen Schaden. v. 7–11 ist wieder, den Einsatz von Aaron in v. 8 abgerechnet, ganz von J, eine überaus lebhafte und anschauliche Schilderung. Mit v. 12 kommt E zum Wort (vgl. die Wiederholung von v. 5 in v. 12[b], die Manipulation mit dem Stab v. 12 und 13 Anf.). Von v. 13[aα] gehört der zweite Satz (von וַיהוָה an) wieder J. In v. 14 geben sich [aα] (vgl. v. 12[aβ]) und [aβ] (vgl. גְּבוּל) als Dubletten aus E und J; v. 14[b], mit der Beziehung auf v. 6 und כָּבֵד, gehört J; indessen hat bei dieser Scheidung כָּבֵד מְאֹד keinen rechten Rückhalt; es empfiehlt sich וַיָּנַח noch zu v. 14[aα] zu nehmen und dann für J v. 13[b] 14[aβ Rest b] zusammenzuschliessen. Innige Verschmelzung der Quellen zeigt auch v. 15: וַיְכַס אֶת־עֵין כָּל־הָאָרֶץ (vgl. v. 5) und וַתֶּחְשַׁךְ הָאָרֶץ, dann עֲשֶׂב הַשָּׂדֶה und עֵשֶׂב הָאָרֶץ weisen auf ein Zusammenfliessen zweier Schilderungen hin, aber eine Scheidung ist hier undurchführbar. Nur die Quelle J kommt wieder v. 16–19 zum Wort (sekundär in v. 16 Aaron, dann die Suffixe אלהיכם und לָכֶם? jedenfalls der Plural הַעְתִּירוּ v. 17). Der Schluss ist unvollständig, entweder ist in v. 17–19 ein Versprechen Pharaos entsprechend der Forderung in v. 9 ausgelassen, oder war erzählt, dass Mose nach Beendigung der Plage zurückkehrte und seine Forderung (v. 9) wiederholte. Letzteres ist wahrscheinlich; Spuren dieser Verhandlung könnten in den überfüllten Versen 24–26 stecken, ihr Schluss in v. 28 f. vorliegen, dann gehört v. 20 (v. 20[a] Umbildung einer Formel von E, vgl. 9 35[aα]) R[je].

2 אֲשֶׁר הִתְעַלַּלְתִּי בְמִצְרַיִם *wie ich mit Ägypten umgesprungen bin,* das אֵת bezieht sich auf den ganzen Satz als Obj. zu תְּסַפֵּר. **3** Das Perf. (מָאַנְתָּ) nach עַד מָתַי drückt einen in der Vergangenheit angenommenen in seiner Wirkung sich auf die Gegenwart erstreckenden Zustand aus, Ges.-Kautzsch[26] § 106 g h. **5** עֵין הָאָרֶץ noch Num 22 5 11, vermutlich auch bei J. **6** אֲשֶׁר wie v. 2 *wie.* **8** Über מִי וָמִי *wer eigentlich* s. Ges.-Kautzsch[26] § 137 a. Zu beachten ist der Fortschritt im Entgegenkommen des Königs. Der frivole Hohn von **10**[a] kommt bei Kautzsch nicht voll zur Geltung; Pharao sagt *möge Jahwe gerade so gewiss mit euch sein, als ich euch entlasse.* **11** Der

König durchschaut die Finte Moses und hält sich boshaft an den Wortlaut von dessen Forderung: genau das (אֹתָהּ), was Mose verlangt, will er gewähren, denn der Kultus ist eigentlich Sache der Männer, vgl. Ex 34 23 Dtn 16 16. **12** בָּאַרְבֶּה *mit der Heuschrecke* ist eine zu weit gehende Breviloquenz; wenn Targ. nicht ad sensum übersetzt hat, so könnte man daran denken, dass das ב Rest eines in MT verlorenen וְיָבֹא ist. In **13** wird die Art der ägyptischen Wunder bei J vollkommen deutlich: es sind natürliche Vorgänge, das Wunderbare daran ist, dass sie in einem vorher bestimmten Augenblick kommen nach dem Willen Jahwes, eine Betrachtungsweise, die in religiöser Hinsicht alles leistet, was man verlangen kann, und dabei im besten Sinn des Worts vernünftig ist. Schwere Heuschreckenverheerungen, auch in neuerer Zeit in Ägypten beobachtet, werden in einem altägyptischen didaktischen Briefe als eine sehr gewöhnliche Kalamität der Landwirtschaft genannt (Erman 590). אלהֵיכֶם und לָכֶם kann Mose mit dem Volke meinen. **17** רַק אֶת־הַמָּוֶת הַזֶּה *nur wenigstens diese Todesart* nicht: dass die Erzählung mit diesem Jammerlaut dem Sybaritentum des vornehmen Ägypters (Erman 265 ff.) einen Hieb versetzen will, ist kaum anzunehmen. **19** רוּחַ יָם orientiert die Windrichtung auch für Ägypten vom palästinischen Standpunkt aus. Ein Nordwestwind, wie Dillmann 104 will, hätte nur unter der Voraussetzung Sinn, dass Gosen betroffen worden wäre. Über das *Schilfmeer* s. zu 13 18.

Neunte Plage: die Finsternis 10 21–29 aus JE (siebentes Wunder bei JE).

Zum Text: **21**ᵇ Pesch. ܘܢܶܥܡܶܛ ܚܶܫܟܳܐ übersetzt ad sensum, Targ. בָּתַר דְּיַעֲדֵי קְבַל לֵילְיָא *postquam recesserint tenebrae noctis.* **22** חֹשֶׁךְ אֲפֵלָה LXX σκότος γνόφος θύελλα (θύελλα ursprünglich Glosse nach Dtn 4 11 5 19, wo θύελλα für עֲרָפֶל steht?). **24** מֹשֶׁה Sam. LXX + אַהֲרֹן. יַהְוֶה LXX Pesch. + אֱלֹהֵיכֶם. יֻצַּג LXX ὑπολίπεσθε, Pesch. ܫܒܘܩܘ. **29** כֵּן om. LXX.

Analyse. Der einheitliche Anfang v. 21–23ᵃ ist zweifellos aus E (vgl. Moses Hand und Stab v. 21f., dann das Messen mit drei Tagen v. 22 wie Gen 30 36 40 12–19 42 17 Ex 3 18 5 3? 8 23?). Bei v. 23ᵇ kann man fragen, ob nicht das Wohnen der Israeliten in Gosen vorausgesetzt ist; doch hätte J geschrieben *nur im Lande Gosen war es hell*; bei E wird ein ganz stupendes Wunder konstatiert. Das P geläufige בְּמוֹשְׁבֹתָם ist mit Giesebrecht ZATW 1881, 190, Kuenen § 16 Anm. 12 S. 316, Budde ZATW 1891, 205 als ein später Zusatz anzusehen. In v. 24–26 zieht v. 24ᵇ in eine Verhandlung, die sich um die Opfertiere dreht, die kleinen Kinder oder die Familien der Israeliten herein; nach v. 25 soll Pharao den Israeliten das Opfermaterial mitgeben, nach v. 26ᵃ wollen sie ihr eigenes Vieh opfern. Bei J hat Mose 8 22 es abgelehnt, die Opfer mit Ägyptischem in Berührung zu bringen. Es ist darnach klar, dass hier zwei Darstellungen kombiniert sind: nach der einen, J, verlangt Mose, dass die Israeliten ihr Vieh mitnehmen dürfen, nach der andern, dass Pharao ihnen ägyptisches Vieh mitgebe. Man kann versuchen die Fragmente zu gruppieren: bei E eröffnet Pharao dem Mose לְכוּ עִבְדוּ אֶת־יַהְוֶה v. 24ᵃᵅᵝ, vielleicht mit der Bedingung mässiger Entfernung; Mose erwidert, Pharao müsse weitergehen und die Opfer mitgeben, worauf dieser auch das erste Zugeständnis zurückzieht. J mag erzählt haben, dass Pharao nach dem Verschwinden der Heuschrecken die v. 11 genannte Beschränkung fallen liess und das Mitnehmen der Familien zugestand v. 24ᵇ, aber nun die Klausel anhängte, sie müssen ihr Vieh zurücklassen v. 24ᵃᵞ — als Unterpfand der Rückkehr; da Mose auf dem Mitnehmen von allem Vieh besteht, da man den Bedarf vorher nicht bestimmen könne v. 26, geht der König natürlich auf seine grundsätzliche Weigerung zurück. In v. 27 ist die Formel von E redaktionell alteriert; nach diesem Abschluss aus E

ist v. 28f. Abschluss aus J: das לוֹ v. 28 greift über v. 27 zurück, beantwortet die letzte Forderung Moses (v. 26) mit einem schroffen Abbrechen der Verhandlung, worauf Mose seinerseits zunächst mit einer in grollende Zweideutigkeit gehüllten Drohung antwortet v. 29; übrigens geht er nicht mit einer Zweideutigkeit weg, sondern spricht sich vorher noch sehr deutlich aus 11 4–8; der Zorn, in dem Mose sich entfernt, ist nur durch v. 28 motiviert und ein Festhalten der Stimmung, die v. 29 zum Ausdruck kommt. Von einer Finsternis hat J nicht erzählt: wo J und E gemeinsame Plagen kombiniert sind, hat R^{Je} nur J zu Grunde gelegt; hier wird zuerst die vorletzte Plage von J (Heuschrecken), dann von E (Finsternis) erzählt, kombiniert ist die beiderseitige Schlussverhandlung.

Was für eine Erscheinung der Bericht im Auge hat, ist nicht deutlich zu machen. Dillmann 105 denkt an den aus Südosten wehenden heissen, austrocknenden, auch durch den mitgeführten Staub und Sand furchtbar lästigen Chamsin, bei dem aber weniger die Verdunklung der Sonne als die Hitze beschwerlich ist. Nebenbei, da dieser Wind zwischen Mitte Februar und Mitte Juni auftritt (Erman 23), so ist auch von hier aus keine zeitliche Fixierung dieser Ereignisse möglich. Ebers in HbA 1231 hat eine Sonnenfinsternis vermutet. **25** עָשָׂה für *Zurichten und Darbringen von Opfern* ist sonst P geläufig. **26**^{b}: Nur an Ort und Stelle werden die Israeliten wissen, wie viel (מַה) sie darzubringen haben, Dillmann 106. Zur Konstruktion von עָבַד mit doppeltem Accus., Einwirkung auf ein Objekt durch einen als zweites Objekt beigefügten Gegenstand, vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 117 dd ff. כֵּן *so, also* oder, mit Pesch. Targ., *recht*. Bei der ersteren Übersetzung wird Moses Antwort noch um eine Nuance dunkler und verhüllter.

Ankündigung der zehnten Plage, der Tötung der Erstgeburt. Cap. 11.

Zum Text: **1** וְיִשַׁלַּח Pesch. אֲשַׁלַּח. אַחֲרֵי Sam. LXX Pesch. praem. וְ. **1**^{b} LXX ὅταν δὲ ἐξαποστέλλῃ ὑμᾶς, σὺν παντὶ ἐκβαλεῖ ὑμᾶς ἐκβολῇ (A Luc. σὺν πάσῃ ἐκβολῇ ἐκβαλεῖ ὑμᾶς), Pesch. ܟܕ ܫܕܪ ܠܟܘܢ ܟܠܗ ܒܟܠܗ ܫܕܪ ܠܟܘܢ. **2** דַּבֶּר נָא LXX + ἐν κρυφῇ. וְאִשָּׁה מֵאֵת רֵעוּתָהּ om. LXX B, ist, da רֵעוּת nur in jüngeren Texten steht, wohl eine aus dem Gedächtnis gemachte Ergänzung nach 3 22. וְחָבֵב Sam. LXX + וּשְׂמָלוֹת wie 3 21. **3** וַיִּתֵּן LXX בְּאֶרֶץ מ׳ יַהֲוֶה Sam. ונתתי. מִצְרַיִם 1) Sam. + והשאילום, LXX + καὶ ἔχρησαν αὐτοῖς. **5** וְעַד־בְּכוֹר כָּל־בְּהֵמָה LXX וְכל בְּכוֹר בְּהֵמָה. **6** כְּמֹהוּ בְּעֵינֵי מ׳. וּבְעֵינֵי הָעָם om. LXX. **7** תַּרְעוּן l. m. Sam. LXX תֵּדַע (die königlichen Beamten sind schon soweit, s. 10 7). כמהה Sam.

Analyse: v. 1–3 gehört E vgl. 3 21f. Der Text ist nicht ganz intakt: v. 1$^{b\alpha}$ ist unübersetzbar; LXX Pesch. haben anders gelesen. Auch v. 3 ist nicht in der Ordnung; Sam. legt nahe, v. 3^{a} + והשאילום als Schluss der Rede Gottes anzusehen, v. 3^{b} dann als Glosse. v. 4–8 gehört J, sprachlich, vgl. v. 6 mit 9 18 10 14, הִפְלָה v. 7 wie 8 18 9 4, und sachlich: Ankündigung des Wunders auf einen bestimmten Termin und gegenüber dem gewaltsamen Austreiben bei E, das Bitten der Ägypter um Abzug. Von dem Anschluss an 10 29 war schon die Rede. Auch hier ist der Text nicht ganz rein: v. 5^{b} ist eine ungeschickt mechanisch ausspinnende, den Ernst der Situation abschwächende Glosse, nicht erst nach P 12 12, sondern schon JE^{s} bzw. D 13 15; mit v. 5^{b} fällt auch v. 7$^{a\beta}$. v. 9f. bewegt sich in den Formeln von P (vgl. 7 3f.), zieht auch Aaron heran. Man kann daran denken, zwar nicht v. 9 und 10, wie Dillmann 108 will, aber v. 10 an 9 12 als Abschluss der Plagen anzuschliessen; v. 9 weist vorwärts, gehört aber nicht P, da die durchschlagenden Wunder dort nicht מוֹפְתִים sondern שְׁפָטִים heissen, 6 6 7 4 12 12. Es ist also jedenfalls v. 9 redaktionell.

4^{a}, beim Anschluss an 10 29 an sich entbehrlich, aber nicht redaktionell, da ein R dem Situationswechsel Rechnung getragen und אֶל־פַּרְעֹה hinzugesetzt

hätte, drückt aus, dass Mose nach einer Pause noch ein letztes Mal das Wort nimmt. **5** הַיִּשַּׁב wird besser futurisch gefasst. Die anstrengende Arbeit an der Handmühle nennt auch Jes 47 2 als besonders erniedrigenden Sklavendienst. Zur Sache s. HbA 1041 f., Benzinger Archäol. 85, Nowack Archäol. I 110, Erman 268. **6** Das Niphal נִהְיְתָה wird die Nuance hereinbringen sollen, dass es sich nicht eben nur um ein Ereignis, sondern um eine von Gott herbeigeführte Wirkung handelt. **7**$^{a\alpha}$ verwendet ein eigentlich nur auf menschliches Reden berechnetes Bild, *die Zunge scharf machen;* der Ausdruck scheint sich übrigens festgesetzt zu haben, vgl. Jdt 11 19. **8** Die Not wird die Höflinge alle Rücksicht auf den Willen des Königs vergessen lassen, sie werden nicht mehr den König mit Bitten bestürmen, wie 10 7, sondern ohne diesen zu fragen sich vor Mose niederwerfen, wie sie es eigentlich nur vor dem König thun sollten. יָרַד *die höher gelegene Königsburg verlassen* ist sehr freie Anwendung israelitischer Vorstellung von der Lage der Königsburgen auf ägyptische Verhältnisse. Dass Gosen niedriger gelegen sei als die südlicher zu denkende Residenz, ist eine zu künstliche Motivierung des Ausdrucks.

Es sind anhangsweise noch einige Fragen über die ägyptischen Plagen zu berühren.

1) Für die Zahl der Wunder — abgesehen von der Tötung der Erstgeburt — ergiebt die Analyse folgendes (vgl. Wellh. Comp. 73—76, Bacon 35—37).

Es finden sich bei

P	J	E
1) Stab zur Schlange	. . . . .	. . . . .
2) Blut	1) Blut	1) Blut
3) Frösche	2) Frösche	(Frösche?)
4) Stechmücken	. . . . .	. . . . .
. . . . .	3) Hundsfliegen	. . . . .
. . . . .	4) Viehpest	. . . . .
5) Beulen	. . . . .	(Beulen?)
. . . . .	5) Hagel	2) Hagel
. . . . .	6) Heuschrecken	3) Heuschrecken
. . . . .	. . . . .	4) Finsternis,

d. h. bei P 5, bei J 6, bei E sicher 4 wahrscheinlich auch 6 Wunder, bei J und E mit der Tötung der Erstgeburt also 7, bei P 6. Indessen, thatsächlich hat P ebenfalls die Zahl 7 festgehalten: wie die Formeln 14 4 8 zeigen, ist hier nämlich der Untergang der Ägypter im Schilfmeer noch eingerechnet.

2) Bei jeder der Quellen hängt der Eindruck der Plagen daran, dass diese sich innerhalb eines kurzen Zeitraums folgen. Die letzte fällt in den Frühlingsmonat; aber für die andern fehlt es an sichern Anhaltspunkten einer Datierung. Über die Dauer der einzelnen Wunder sagt P gar nichts; im Zusammenhang gelesen giebt P aber den Eindruck, als folge hier alles Schlag auf Schlag, ohne eigentliche Pause, doch mag es dahingestellt bleiben, wenn Bacon 36 alles in einen einzigen Tag, in eine einzige Verhandlung oder gar in eine einzige Stunde zusammengedrängt denkt. Auch bei E wird man (so Bacon 36 f.) an ein sehr rasches Aufeinanderfolgen zu denken haben, da diese Erzählung, abgesehen von 10 21 ff., nichts davon erzählt zu haben scheint, dass Mose von Fall zu Fall mit Pharao verhandelte. Immerhin hat man es bei E mit einer Reihe von Tagen zu thun: die Finsternis dauert drei Tage; nachher haben die Israeliten noch Zeit, von den Ägyptern Schmuck zu entlehnen. Den grössten Zeitraum beanspruchen die Vorgänge bei J: vor dem Eintritt und dem Aufhören jeder Plage wird verhandelt, zwischen Ankündigung und Eintritt der Plagen liegen immer 24 Stunden, die erste dauert 7 Tage, die zweite und dritte auch einige Tage,

da zwischen dem Versprechen des Aufhörens und dem Aufhören noch 24 Stunden liegen (8 5f. 25). Alles in allem: J bietet auch darauf gesehen das Bild eines zwar wunderbaren, aber in den Grenzen des sonst Erfahrungsgemässen sich bewegenden Geschehens, während bei E und P neben dem Zauberstabe auch die unheimlich rasche Folge den Eindruck des Zauberhaften macht. Aber für eine Verteilung der Plagen auf Monate bietet J keinen Anhalt; schon der Pragmatismus der Erzählung verlangt, dass dem Pharao keine Zeit zu neuen Massregeln gegen die Israeliten bleibt. Wie R^{JE} und R sich den Zeitraum der Plagen gedacht haben, ist nicht ersichtlich.

2) Das Passah und der Auszug 12 1—13 16.

Zum Text: **12 3** יִשְׂרָאֵל LXX Pesch. praem. בְּנֵי, ebenso v. 6 47. **4** הוּא ושְׁכֵנוֹ LXX אֹתוֹ שְׁכֵנוֹ. **10**[a] LXX + v. 46[b]. **11** נַעֲלֵיכֶם LXX Pesch. praem. וְ. בְּיָדְכֶם LXX Pesch. בְּיֵדֵיכֶם. **14** לְדֹרֹתֵיכֶם LXX לְכָל־ד׳. **15** אַךְ בַּיּוֹם LXX Pesch. מִן־הַיּוֹם. **16**[aα] LXX καὶ ἡ ἡμέρα ἡ πρώτη κληθήσεται ἁγία ([αβγ] wie MT), Pesch. ܘܒܝܘܡܐ ܩܕܡܝܐ ܢܗܘܐ ܠܟܘܢ ܩܕܝܫܐ (ebenso [αβγ]). וַאֲכָל LXX ποιηθήσεται. **17** הַמִּצוֹת LXX τὴν ἐντολὴν ταύτην = הַמִּצְוָה הַזֹּאת. **18**[aα] LXX ἐναρχομένου τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μηνὸς τοῦ πρώτου ἀφ' ἑσπέρας (Luc. ἐν ἀρχομένῃ τῇ κ. τ. λ.); בָּרִאשֹׁן Targ. בְּנִיסָן. **21** מְשְׁכוּ Grätz (nach Pesch. ܘܫܚܒܘ). מַהֲרוּ. **22** אֲשֶׁר בַּסַּף LXX τοῦ παρὰ τὴν θύραν und ὅ ἐστιν π. τ. θ. Pesch. 1) ܘܠܡܫܩܦ; 2) ܘܠܡܫܩܦ ܕܒܣܦ. **29** הַשְּׁבִי LXX unter Einfluss von 11 5 τῆς αἰχμαλωτίδος. **30** הוּא om. LXX. **31** וַיֹּאמֶר בְּאֶרֶץ מ׳ LXX Pesch. בְּאֶרֶץ מ׳. LXX Pesch. + אֲלֵיהֶם. וּלְכוּ LXX om. וּ. **39** יְהוָה LXX + τῷ θεῷ ὑμῶν. גֹּרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם LXX Pesch. גֹּרָשִׁים מִמִּצְרַיִם. **40**[aβ] Sam. + ואבתם אשר ישבו בארץ כנען ובארץ מצרים, LXX add. καὶ ἐν γῇ Χαναν A Luc. add. αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν. **40** f. st. 430 LXX 435; nach P Aufenthalt der Väter in Kanaan (Gen 12 4 21 5 25 26 47 9) 215 Jahre, dann Aufenthalt in Ägypten 220 Jahre. **41**[bα] om. LXX. **42** לַיְל Sam. LXX (νυκτός) לַיְלָה und zu v. 41 gezogen. **42**[b] LXX ἐκείνη ἡ νὺξ αὕτη προφυλακὴ κυρίῳ (Luc. κυρ. προφ.) ὥστε πᾶσι τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εἶναι εἰς γενεὰς αὐτῶν, Pesch. ܠܝܠܐ ܗܘ ܕܫܡܪܐ ܠܡܪܝܐ ܥܠ ܟܠ ܒܢܝ ܐܝܣܪܝܠ ܒܟܠ ܕܪܗܘܢ. **44** מִקְנַת LXX praem. (falsche Korrektur) אֶ. **48** אִתְּךָ Sam. Verss. אִתְּכֶם. **50** אַהֲרֹן LXX + πρὸς αὐτούς. **51** עַל Pesch. כָּל־.

13 5 וְהַחִתִּי Sam. om. וְ. הַכְּנַעֲנִי—הַיְבוּסִי LXX (B in anderer Folge) + καὶ Γεργεσαίων καὶ Φερεζαίων, Pesch. + ܘܦܪܙܝܐ. **6** שִׁבְעַת LXX B Luc. ἕξ. תֹּאכַל und וַאֲכַל **7** LXX Pesch. תֹּאכְלוּ. **7** אַת Grätz עֵת. וְלֹא 1) Sam. LXX om. וְ. וְרָאָה 2) LXX ἔσται. וְלֹא יֵרָאֶה לְךָ שְׂאֹר om. Pesch. **10** וְשָׁמַרְתָּ LXX καὶ φυλάξεσθε. לְמוֹעֲדָהּ om. LXX B, A Luc. κατὰ καιροὺς ὡρῶν. **11** יְהוָה LXX + ὁ θεός σου. לְךָ וְ om. LXX. **12**[a] פָּטֶר Pesch. praem. ܟܠ. רֶחֶם LXX + τὰ ἀρσενικά. שֶׁגֶר Pesch. רֶחֶם. **12**[b] LXX πᾶν διανοῖγον μήτραν ἐκ τῶν βουκολίων ἢ ἐν τοῖς κτήνεσίν σου ὅσα ἐὰν γένηταί σοι, τὰ ἀρσενικὰ ἁγιάσεις τῷ κυρίῳ (Luc. om. ἁγιάσεις). (Grätz רֶחֶם st. שֶׁגֶר, לַיהוָה vor תַּקְדִּישׁ). **13** וְכָל־פֶּטֶר LXX + רֶחֶם Pesch. ܘܟܠ ܒܟܪ ܕܦܬܚ ܪܚܡ. חֲמֹר Pesch. ܚܡܪܐ. LXX תְּפָדֶה 1) und 2) ἀλλάξεις, ἀλλάξῃς, עֲרַפְתּוֹ und תִּפְדֶּה 3) λυτρώσῃ. **14** מָחָר LXX μετὰ ταῦτα. מִמִּצְרַיִם LXX מֵאֶרֶץ־מ׳. **15** וַיְהִי LXX + πᾶν πρωτότοκον. **16** הוֹצִיאָנוּ Sam. LXX הוֹצִיאָךְ.

Analyse: Von dem legislativen Abschnitte gehören P 12 1–20 43–50 13 1 f.; vgl. אֶרֶץ מִצְרַיִם 12 12 f., אֲזֹרַח הָאָרֶץ 12 51, בְּ zur Specifikation 12 20 13 2, בֶּן־שָׁנָה 12 5, בֶּן־נֵכָר 12 43, מִקְנַת כֶּסֶף 12 44, חֻקַּת עוֹלָם 12 14 17, לְדֹרֹתֵיכֶם 12 14 17, מִקְרָא קֹדֶשׁ 12 16, מִשְׁמֶרֶת 12 6, נֶפֶשׁ *Person* 12 4 17, עֲדַת יִשְׂרָאֵל und ״ קְהַל ע׳ 12 3 51 6, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה 12 17, בֵּין הָעַרְבַּיִם 12 6, צְבָאוֹת von den Israeliten 12 17, שְׁפָטִים 12 12, תּוֹשָׁב 12 45, die Zählung der Monate 12 18, Formeln wie נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מִן וגו׳ 12 15 19, הַמּוֹל לוֹ כָּל־זָכָר 12 48, das abschliessende כֵּן עָשׂוּ 12 50; dazu die Breite und Verklausulierung (vgl. 12 2 3 4 18–20, שֶׁה in v. 3–5, אֹכֶל in v. 8–11) und Gewundenheit (12 4) des legislatorischen Kanzleistils. Aber, wie Wellh. Comp. 75 vermutet, diese Abschnitte sind nicht einheitlich. In die historische Motivierung und Einführung der Gesetze bei P[s] fügt sich nicht ein 12 2, eine voreilige pedantische, ganz aus der Situation herausfallende Präcisierung; an v. 1 schliesst an v. 3; dann aber gehört gleich v. 4 wieder nicht P[s] (s. z. St.).

v. 14 ist ein Abschluss. Die nachfolgende Ordnung des Mazzenfestes v. 15–20 konnte in diesem Augenblick nicht befolgt werden, wie v. 28 jetzt behauptet; es ist eine die Situation ignorierende Novelle zu P^g (Jülicher, Cornill), in der zudem verschiedene Hände spürbar sind: v. $15^{a\beta\gamma b\alpha}$ (אך—ישראל) ist eine Glosse; dann wird v. 17 f. der erste Tag des Mazzenfestes, der 15. Nisan, mit dem Passahtag, dem 14. Nisan zusammengeworfen, eine solche Verwirrung ist nur einer Überarbeitung zuzutrauen. v. 43–50 ist eine kasuistische, wohl auch selbst nicht ganz einheitliche Ausführung zum Passahgesetz, ebenfalls durch gänzliches Herausfallen aus der Situation — man denke eine gesetzliche Verordnung unmittelbar nach dem Aufbruch und nachdem die Passahriten schon erledigt sind v. 28! — als nicht zu P^g gehörig erkennbar: die Beschneidung von Fremden war in diesem Moment, trotz v. 50, nicht zu machen. Speciell v. 48–50 ist durch v. 38 (JE) veranlasst, gehört also der letzten Redaktion (im weitern Sinn). Über v. 51 s. nachher. Auch 13 1 f. ist in P^g nicht wohl möglich: das Gesetz ist in diesem Augenblick nicht ausführbar und wird in P^g Num 3 13 f. 18 15 ff. deutlich und ausführlich eingeführt; die beiden Verse sind als redaktionelle oder diaskeuastische Voranstellung einer Grundformel zu v. 3 ff. verständlich.

In 12 21–28 gehört v. 28 P^g; das geht dann auf v. 3–14; ausgelassen ist dann aus P^g, dass Mose und Aaron sich ihres Auftrags an das Volk entledigten. In v. 21–27 zeigt v. 24–27^a deuteronomistische Färbung (s. m. Hexat. 297), ist also JE^s zuzuweisen (ib. 490). Der Rest v. 21–23 27^b lässt sich für JE behaupten (mit Budde und Bacon gegen Wellh., Kuenen, Jülicher, Cornill). Der Einwand von Wellh. Comp. 75, dass die Verschonung Israels bei J und E eine nicht zur Erwägung kommende Selbstverständlichkeit sei, trifft nicht zu: in J hat sie bei den Plagen Vorgänge und ist nach 11 7 zu erwarten, in E, wo die Israeliten unter den Ägyptern wohnen, ist sie ebenfalls zu erwarten, auch wegen 10 23 nicht ohne Vorgang. Ebenso ist eine Vorbereitung der Israeliten auf das Bevorstehende erforderlich; Wellh.'s Anschluss von 12 29 an 11 8 ist nicht geboten. Die Instruktion der Ältesten weist auf J (vgl. z.B. 3 16 18 5 4); aber reiner J-Text, wie Budde und Bacon annehmen, ist der Abschnitt nicht: die Bestellung der Passahanweisung wird v. 27^b nicht von den Ältesten, sondern von dem Volk bescheinigt, und dann bietet v. 23^b Parallelen: v. $23^{b\alpha}$ geht Jahwe durch Ägypten und schlägt die Erstgeburt, nach Ankündigung bei J 11 4, in v. $23^{b\beta\gamma}$ wird von ihm הַמַּשְׁחִית geschickt und diesem der Eintritt in die bezeichneten Häuser verboten (vgl. auch נָתַן פ׳ mit Inf. und לְ als Zeichen von E, m. Hexat. 186).

In v. 29–36 weist nichts auf P. Wellh. Comp. 75 findet, trotz dem von ihm angenommenen Anschluss an 11 8, dass vorzugsweise E zu Grunde liege. E gehört v. 35 f. (vgl. 11 2 3^a (nach Sam.)!); aber das Zuspätkommen dieser den Auszug noch vorbereitenden Verse legt nahe, dass E vorher bei Seite gesetzt ist. Der Wechsel des Ausdruckes in v. $29^{a\gamma}$ gegen 11 $5^{a\beta}$ ist kein Indiz für E, zumal בּוֹר Gefängnis Gen 40 15 (41 14) gerade bei J steht. Das nochmalige Erscheinen Moses vor Pharao 11 31 ist mit 10 28 f. vereinbar: Mose kommt ja nicht mehr von sich aus, sondern von dem Pharao gerufen; die Mehrzahl von Vertretern, die der König anredet, legt es nahe, dass an Stelle Aarons ursprünglich die Ältesten standen (wie 5 1 4); v. 32^a wird die von Mose bei J 10 26 gestellte Forderung bewilligt, v. 32^b lenkt in das Plagenschema von J ein, es ist also, gegen Budde, auch v. 32 aus J abzuleiten. v. 33 entspricht mehr den Voraussetzungen von J (6 1) 11 8, während v. 39^b auf 11 1 zurückgreift, also E gehört. Da der vorhergehende Zusammenhang J gehört, so hat v. 34 das Vorurteil, noch in diesen Tenor zu gehören, umsomehr, als die Dublette dazu v. 39 in der zweiten Hälfte (vgl. auch צֵדָה) deutlich aus E stammt. Glossen in JE, die Bacon erkannt hat, sind v. 29^b, so unerträglich wie $11\ 5^b$ — man versuche nur v. 30 auch auf v. 29^b zu beziehen! —, in v. 21 die Worte לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם (Stil von P) und wohl auch הַפֶּסַח (Passah, soll ja, wie das Mazzenessen und wie die Beschneidung 4 24 ff. erst entstehen, das Fest selbst wird nicht gefeiert, vollends nicht auf ägyptischem Boden 8 22), in v. 22 עַד בֹּקֶר (mit v. 31 und dem Auszug noch in der Nacht unvereinbar, wohl Glosse auf Grund der späteren kultischen Sitte).

Sehr schwierig ist v. 37 f. Wenn die Stadt Ra'mses v. 37 in JE als Ausgangspunkt genannt war, so weist das auf J; indessen eine Konzentration des Volkes in das im Westen

des W. Tumilat gelegene Ra'mses wäre eine unpraktische Massregel gewesen. Da die Israeliten nach P^g im Lande Ra'mses wohnen und diese Quelle auch die Stationen der Israeliten aufzählt, so wird man v. 37^a (vgl. formell 13 20 16 1) ihr zuweisen müssen; der ursprüngliche Platz wird übrigens hinter v. 40 f. gewesen sein. In v. 37^b könnte die grosse Zahl 600 000 an P denken lassen; aber die 603 550 in Num 1 46 sind eher eine Differenz als annähernde Übereinstimmung, da hier der Stamm Levi ausser Berechnung gelassen ist (v. 47). Da J in v. 38 eine Notiz wie v. 37^b voraussetzt, und über die Mitnahme der Familien (טַף) ausdrücklich hat verhandeln lassen (10 9 f 24^b), so ist jedenfalls die Grundlage von v. 37^b für J in Anspruch zu nehmen. Ob auch die Zahl 600 000? Sie ist schematisch, $12 \times 50\,000$, aber die Zahlenschemen liegen in P nicht so offen zu Tag, sondern sind durch kleine Zusätze und Abstriche verwischt; die Zahl kehrt Num 11 21 im JE-Text wieder; dass J eine Zahl hatte, setzt לְבַד מִטַּף voraus; immerhin bleibt zu fragen, ob J die geschilderten Bewegungen mit einer solchen Masse ausgeführt werden liess; es ist offen zu halten, dass eine kleinere runde Zahl P zulieb von R ersetzt wurde.

v. 40 f. passt sprachlich (צִבְאוֹת יְהוָה, בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה) und inhaltlich für P^g. Das Tagesdatum v. $41^{b\alpha}$ beweist einen Ausfall aus P^g nach v. 28; es fehlt der Bericht, dass die Israeliten nach dem v. 3 ff. gegebenen Auftrag an den betreffenden Tagen sich gerichtet haben. v. 42 will an v. $41^{b\alpha}$ anknüpfen, steht aber nach dem Abschluss durch v. 41 sehr übel, wird also nicht mehr P^g, sondern der andern Hauptschicht gehören; da hier zuletzt E am Wort war, würde man speciell an diese Quelle denken können; der Vers ist verstümmelt und mühsam glossiert, לְדֹרֹתָם weist auf eine Hand aus der Schule P.

Über v. 43–50 und 13 1 f. s. o. v. 51 ist Dublette zu v. 41^b und wird aus P^g wiederholt worden sein, um v. 43–50 noch in die ursprünglichen Passahgesetze einzugliedern.

13 3–16 ist in Ausdruck und Ton dtn'istisch (vgl. בֵּית עֲבָדִים v. 3 14, die Phrase *das Land das von Milch und Honig überfliesst* v. 5, זָכוֹר v. 3, בְּיָד חֲזָקָה v. 9, שֶׁגֶר v. 11, der Eid Gottes gegenüber den Vätern v. 5 11, die Zeichen auf Hand und Stirn v. 9 16, das Gesetz im Munde v. 9 wie Jos 8 31 24 26, die Gewöhnung der Jugend an dieses Fest v. 8 14 f). Doch gehört das Stück nicht zum Dtn im engern Sinn, das בְּחֹזֶק יָד v. 3 14 16 nicht schreibt. Es liegt hier eine Bereicherung von JE von einer dem Dtn nahestehenden Seite vor; diesem Überarbeiter ist auch die Aufzählung der kanaanitischen Völker v. 5 eigentümlich. Viel Geschick und Takt besitzt dieser Überarbeiter nicht: in der Eile und Verwirrung des Abzugs ist eine so breite Predigt (vgl. v. 3–5) schlecht angebracht (Wellh. Comp. 75), auch fällt hier wie 12 24 ff. die plumpe Verwischung der feinen Art auf, in der J die Passahfeier sich bilden lässt (v. 21–23): bei J wird die Sitte, JE^s kommt mit breiten Vorschriften.

12 1–14 Das Passahgesetz von P^g wird **3** nach dem 1. und vor dem 10. Tag des ersten Monats, wie **1** ausdrücklich hervorhebt, in Agypten gegeben. Über Monatzählung und Frühlingsära s. Wellh. Prol. 112 f., arab. Heident. 99 und Anm. 1, Dillmann 113, m. Hexat. 433, m. Gen. XXII). **3** Die Auszeichnung des 10. Tages des Festmonats wiederholt sich im 7. Monat. Dillmann 114, Nowack I 215 denken an Hereinspielen einer alten Dekadenrechnung (vgl. dazu Gen 24 55), nur dass eine Beziehung des Schlusstages der ersten auf einen Tag in der zweiten Dekade schwer herzustellen ist. Bei den Arabern ist der 10. Tag des betreffenden Monats der Hauptfesttag (Wellh. arab. Heident. 79 f.). Es ist hier nicht an die Enthaltungen vor dem Kultus zu denken (vgl. I Sam 21 5 f., Wellh. l. c. 80), sondern, da auch bei den Arabern das Zeichnen der Opfertiere im Festmonat eine Rolle spielt, an einen Nachklang dieser Sitte. Die Verlegung auf den 10. Tag könnte ebenfalls ein alter Nachklang sein, der die Einfügung des Passahs in die nach der Ansiedlung aufkommende Wochenrechnung überdauert hat. וְיִקְחוּ eine Art von Waw

apodoseos. בֵּית אָבוֹת, s. zu 6 14, ist hier die Haushaltungseinheit. Die Familie als Kultusgemeinschaft ist ein schwacher Nachklang der alten, von der dtn'schen Gesetzgebung aufgelösten Kultusgenossenschaft des Stammes (vgl. W. Robertson Smith Rel. d. Sem. 213). Der Zusatz v. 4 löst freilich auch das auf. **4** St. מִהְיוֹת מִשֶּׂה .... יִמְעַט könnte es einfacher heissen כִּלָּה מִן ,נוּחַ מִן ,שָׁבַת מִן ,הָיָה מִן wird mit יִמְעַט .... מִשֶּׂה zusammenzunehmen sein und *von etwas wegkommen, sich einer Sache entledigen* bedeuten. בְּמִכְסַת, bei der Lesung von MT schwierig; für *nach dem Betrag der Seelenzahl* erwartet man כְּ oder לְ; בְּ *in* oder *mit* etc. passt zum Text von LXX besser, doch wäre da הַנְּפָשׁוֹת zu erwarten. אִישׁ steht als casus pendens voran *nach dem Konsumtionsvermögen eines jeden sollt ihr die Berechnung anstellen.* Die Novelle will offenbar dem zu sehr nach Opfern aussehenden Verbrennen der Reste, das v. 10 noch kennt, vorbeugen. **5** Das Passahlamm muss die Qualitäten eines Opfertieres haben (vgl. Lev 1 10 3 7 22 27), ein deutlicher Hinweis auf den ursprünglichen Charakter der Feier. Das Passahlamm *darf* (תִּקָּחוּ Imperf. s. Ges.-Kautzsch[26] § 107 s) ein Schaf *oder* (ו Ges.-Buhl 1 e) Ziegenlamm sein. **6** Unter בֵּין הָעַרְבַּיִם verstehen die Samaritaner und Karaïten die Zeit zwischen Sonnenuntergang und Dunkelwerden, die Pharisäer und Rabbaniten die Zeit zwischen dem Punkt, wo die Sonne sich zum Untergang neigt (3 Uhr) und ihrem Untergang. In Tempelpraxis und Talmud ist die letztere Auffassung durchgedrungen (vgl. Ges.-Buhl und Nowack II 172 Anm. 4). Ein ähnliches Schwanken begegnet im Kultus von Mekka: der Hagg von ʿArafa wird nach alter Sitte bei, nach islamischer nach Sonnenuntergang angetreten (Wellh. arab. Heident. 80). Das Passah ist eine Nachtfeier; da muss die Schlachtung mit dem Sonnenuntergang zusammenfallen, wie das Dtn 16 6 ausspricht. Die Eile, die für den ganzen Ritus vorgeschrieben ist, schliesst einen Spielraum von mehreren Stunden aus. Die Form עַרְבַּיִם wird so wenig als צָהֳרַיִם (s. zu Gen 43 16) ein ächter Dual, sondern durch Zerdehnung der Endung ם— entstanden sein; בֵּין הערבים kann einfach heissen *innerhalb der Abendzeit.* Oder ist בֵּין vielleicht erst später, als man in עַרְבַּיִם einen Dual sah, an Stelle vom ursprünglichen בְּ getreten? Es ist auch hier deutlich, dass P^{s} den Tag mit dem Morgen anbrechen lässt (s. zu Gen 1 5). **7** Das Bestreichen der Pfosten und Oberschwellen der Thür ist ein Rest vom uralten Opferritus. Dass Pfosten und Schwellen kultische Bedeutung haben, tritt auch sonst entgegen (s. Ex 21 6; vgl. m. Gen. S. 48 zu 4 7; vgl. auch den von W. R. Smith 261 mitgeteilten arabischen Brauch, eigenes Blut an die Thürpfosten des Beleidigten zu streichen). Dass die Thürpfosten der Ort der Hausgötter waren (Marti 29 48), wird durch Gen 47 31 nicht begünstigt. Es ist nur Hinweis auf ein Analogon, keine Erklärung der Sache, wenn man auf die Säulen vor dem salomonischen Tempel verweist (Am 9 1 bringt Säulen und Schwellen mit dem Altar in Zusammenhang; über Pfeilerpaare als Heiligtümer — auf einem Grab, am Eingang einer Himà — s. Wellh. arab. Heident. S. 43 und S. 244 Note, W. R. Smith 160; Benzinger Archäol. 387, Nowack II 34). מְזוּזָה wird jetzt von Schwally ZDMG LII 136 f. als ein aus dem Assyr. (manzāzu, mazzazu, mezazu) übernommenes und vielleicht mit Angleichung an die

Wurzel זזז umgebildetes Lehnwort angesehen. Der von Wellh. Comp. 77 als Meinung von P^s angesehenen jüdischen exegetischen Überlieferung, dass der Blutritus nur für die Nacht des Auszugs, nicht zu jährlicher Wiederholung vorgesehen sei, steht v. 14 entgegen. **8** בַּלַּיְלָה הַזֶּה nicht *in der Nacht des heutigen Tages;* sondern *in der Nacht* des (v. 6) *genannten Tages* (Ges.-Kautzsch[26] § 136b). Die Mazzen beim Passah werden einfach vorausgesetzt, nicht erst besonders erklärt. S. darüber nachher. מְרֹרִים sind nach der Überlieferung bittere Kräuter (LXX πικρίδες *wilder Lattich* oder *wilde Endivie;* s. Dillmann 117). Die jüdische Tradition (Buxtorf Judenschul 429, bei Strack z. St.) denkt nicht an bestimmte Pflanzen. Die Deutung, dass die מְרֹרִים an die Verbitterung des Lebens in Ägypten erinnern sollen, wird schon der Wahl des Wortes וַיְמָרְרוּ 1 14 (bei P^s) zu Grunde liegen. Wenn die Sitte alt ist, so hängt sie vielleicht einfach mit dem Charakter des Festes als Frühlingsfest zusammen; vgl. die Benennung von Kräutern nach der Herbstzeit Çafar bei den Arabern Wellh. arab. Heident. 96. Die Bestimmung, das Passahlamm sei צְלִי־אֵשׁ zu essen, wird **9** durch das Verbot ergänzt, es nicht *roh* (oder *halbgar?*) oder gesotten zu essen. Es scheint hier altes und neues durcheinander zu wogen. Trotz dem Ausrufezeichen, mit dem Dillmann 117 es als widerlegt erachtet, ist das Kochen, wie Wellh. Prol. 70 f. ausgeführt hat, die ältere Form der Zubereitung des Fleisches; Radloff, aus Sibirien S. 429 440 488, hat das auch bei den halbnomadischen Kirgisen so angetroffen. Dtn 16 7 lässt das Passahlamm gekocht werden. Das ausdrückliche Verbot, es roh (oder halbgar) zu essen, beweist, dass das zu verbieten war, also vorkam. D wird einfach die sonstige Zubereitung der Opfermahlzeit (vgl. I Sam 2 13 etc.) verlangt haben; wenn P^s braten an Stelle des Kochens verlangt, so scheint es, dass die Ordnung von D sich nicht durchgesetzt hatte und dass man, um das Essen des rohen (oder halbgaren) Fleisches abzuschaffen und doch dem Passah etwas besonderes zu lassen, das Braten einführte. Das Opferfleisch roh, als „lebendes" oder höchstens halbgar zu verschlingen, ist die älteste Form des arabischen Opfers (s. Wellh. arab. Heident. 119, W. R. Smith 262 266). Die ausdrückliche Bestimmung, das Passahlamm an einem Stück zu braten v. $9^{b\beta}$, ist entweder ein ausdrückliches Vorbeugen gegen alles Essen von Rohem oder Halbgarem, oder ein absichtliches Verwischen des ursprünglichen Opfercharakters, da sonst alle Opfer, auch die Brandopfer, zerstückt werden (29 17 Lev 1 8 f. 12 f. 8 20 f. 9 13 f.). **10** Die Bestimmung, nichts bis zum Morgen übrig zu lassen, wird alte kultische Überlieferung sein (s. Wellh. arab. Heident. 43 Anm. 1, auch 118 f. 119 Anm. 1). **11** Auch die Bestimmung dieses Verses sieht die jüdische Überlieferung als nur ad hoc gegeben an, gegen den Wortlaut und Geist des Gesetzes, das augenscheinlich sogar den Namen פֶּסַח von dem hier vorgeschriebenen Gebrauch ableitet. Die Etymologie ist freilich ganz undurchsichtig; immerhin wird das Wortspiel mit חָפְזוֹן die Erklärung sein sollen (so schon George s. bei Dillmann 118). Die Vorschrift, das Passah in Reisekleidern zu essen, ist sichtlich erst aus der historischen Deutung des Festes abgeleitet, also kein ursprünglicher Zug, aber wohl Umbildung der alten Sitte des raschen Verzehrens des Opfers. **11**^{b} ist eine Art Schluss-

formel, die zur ganzen Vorschrift den officiellen Namen hinzubringt; לַיהוה wird heissen *dem Jahwe eigentümlich* (vgl. 20 10), Mittelbegriff dabei könnte קֹדֶשׁ sein. **12** בְּהֵמָה ist bei P^s möglich, da hier keine Viehplage vorhergeht, auch der gemütliche Eindruck des Schlags hinter seiner sachlichen Bedeutung (vgl. v. 12^b) zurücktritt. Die an den ägyptischen Göttern vollzogenen שְׁפָטִים mit Hieron. und Targ. jer. (s. Dillmann 119) sich nach ISam 5 3 f. vorzustellen, ist kein Anlass; es wird einfach die durch die Konkurrenz der Zauberer angedeutete Linie zu verfolgen sein: die Schutzlosigkeit der Ägypter gegenüber Jahwe beweist die Machtlosigkeit ihrer Götter. אֲנִי יְהוָה, Unterschrift und Siegel unter das Gesetz und seine Motivierung duldet noch eine Bemerkung wie **14** hinter sich, kaum aber die nachträgliche Motivierung eines Punktes im Passahritus **13**. Der Vers hat mancherlei Auffallendes: v. 13 und 14 setzt mit וְהָיָה ein, die Etymologie von פֶּסַח fällt neben v. 11 auf, sie berührt sich mit v. 23, ebenso die Umbildung des הַמַּשְׁחִית von v. 23 in einen abstrakten Begriff. Aber eine geschichtlich-soteriologische Erklärung des Blutritus ist bei P^s zu erwarten; P^s erscheint hier von JE abhängig; ein R hatte gar keinen Anlass v. 13 neben v. 23 einzusetzen. Man hat sich zu denken, für die Abfassung von P^s lagen Schulformulierungen von Gesetzen schon vor; P^s hat die geschichtliche Einrahmung dazu geliefert. פָּסַח ist Jes 31 5 *schonend vorübergehen;* für die ursprüngliche Bedeutung von פֶּסַח ist diese junge Stelle nicht entscheidend. I Reg 18 26 legt für פֶּסַח die Bedeutung des *kultischen Umlaufs um ein Heiligtum* nahe; פֶּסַח wäre dann einfach *das* jährliche *Fest.* Der Versuch, es an das Zentralheiligtum zu ziehen, ist dann nicht willkürlich, seine Form als häusliche Feier eine junge Umbildung. **14** redet von einem eintägigen Fest, gehört also noch zum Passahgesetz, nicht zu v. 15 ff. הַזֶּה wie v. 8 12. תָּחֹגּוּ eigentlich *wallfahren;* auch dieser Begriff ist eigentlich mit einer Familienfeier unverträglich; חַג, חָגַג *Fest* leitet Wellh. arab. Heident. 110 und Anm. 1 übrigens von חוג *umkreisen* ab.

15—20 Das Mazzenfest. Über die Formel $15^{b\beta}$ s. zu Gen 17 14. Eine Versammlung beim (Zentral-)Heiligtum **16** am Tag nach der häuslichen Passahfeier ist denkbar unter der Voraussetzung des geschlossenen Wanderlagers und war möglich in der ersten Zeit der Gemeinde des zweiten Tempels. Sonst müsste man mit Rücksicht auf Lev 23 2, wo für jeden Sabbath מִקְרָא קֹדֶשׁ vorgeschrieben ist, fragen, ob P nicht schon Synagogen kennt. Da am ersten und letzten Tag des Mazzenfestes das häusliche Kochen erlaubt ist, so stehen diese Tage an Rang unter dem Sabbath (vgl. 16 23 35 3); zugleich zeigt v. $16^{b\beta\gamma}$, dass die Versammlung beim Heiligtum keine längere Abwesenheit vom Hause mit sich bringt. **17** So gut v. 11 פֶּסַח mit חֻפָּזוֹן zusammenbringt, könnte hier ein Wortspiel mit מַצּוֹת und צִבְאוֹתֵיכֶם beabsichtigt sein. **18** Die Hereinnahme des Passahabends in den ersten Tag des Mazzenfestes ist nur möglich auf Grund der den Kalendertag mit dem Abend anfangenden Zeiteinteilung, auch das ein Indiz von P^s gegen P^g (s. v. 6). **19** Die Fremden, ob beschnitten oder nicht, sollen Mazzen essen: diese sind kein קֹדֶשׁ, ihr Essen ist vielmehr eine Enthaltung.

21—28 Das ägyptische Passah. **21** מִשְׁכוּ ist immerhin ungewöhn-

lich, s. z. Text. **22** Ob אֵזוֹב der wie es scheint in Palästina nicht nachgewiesene Hyssopus officinalis oder eine gattungsverwandte Pflanze ist (s. HbA 1799 f), kann auf sich beruhen. Wenn auch J die Verwendung der Pflanze zu kultischen Sprengungen kennt, so ist das wieder ein Anzeichen, wie viel alte Gebräuche im System von P konserviert sein mögen (vgl. Nowack Archäol. II 148 und Anm. 2). Als die Hauptsache, als die eigentliche kultische Handlung (עֲבֹדָה v. 25 f.), erscheint hier die Blutmanipulation; diese ist etwas besonderes gegenüber der sonst beim Schlachten geübten Behandlung des Blutes. **23** הַמַּשְׁחִית ist gegenüber v. 13 ein Konkretum, wie II Reg 19 35. Da P das פֶּסַח des Opfercharakters möglichst entkleidet, so beweist schon der Ausdruck זֶבַח פֶּסַח, dass **24—27**a nicht dieser Schicht gehört.

29—42 Die Tötung der Erstgeburt und der Auszug. **29** וַיְהִוה הָכָה nicht Plusquamperf. (Dillmann und Strack), sondern statt וַיַּךְ יְהוָה, um den vernichtenden Schlag aus dem Fluss der Ereignisse herauszuheben. Mitternacht ist der Moment des Schlags, nicht, wie bei plusquamperf. Fassung von הָכָה zu verstehen wäre, der Moment von v. 30. Dass der Erzähler an eine Pest gedacht habe, könnte II Reg 19 35 Jes 37 36 nahelegen; aber die Auswahl gerade der Erstgeburt lässt die elementare Seite der Plagen bei J ganz zurücktreten und charakterisiert das Ereignis als ein nicht durch natürliche Ursachen vermitteltes Wunder. **31**a lautet, als gewähre der König definitive Entlassung, **31**b **32** (namentlich כְּדַבֶּרְכֶם), als erteile er Urlaub für kurze Zeit. Die Situation schliesst ein Überlegen aus; die Erzählung will wahrscheinlich gerade das zum Ausdruck bringen, dass der Pharao in diesem Moment nur eben den einen Gedanken hat, das Volk soll nur gleich abziehen, ganz einerlei wie und wozu. **34** Über מִשְׁאֶרֶת s. zu 7 28. Der Vers will zeigen, wie das von Pg als bekannt vorausgesetzte Mazzenessen aufkam. **36** וַיַּשְׁאִלוּם *sie* die Ägypter *liessen sie* die Israeliten *bitten* sc. nicht vergeblich. Sachlich kann man nur an ein Entlehnen denken. Zur Sache s. zu 3 22. סֻכֹּת wird als Hebraisierung von *Thuku* (*Thukot*), dem Namen eines Bezirks oder dessen Hauptstadt angesehen (s. Ges.-Buhl, HbA 1599, Stade Entstehung des Volkes Israel S. 10). Der Platz, an dem sich ein Heiligtum Pithom befand, ist dann mit der Stadt Pithom bei J identisch. **39** besagt jetzt, dass sie die Mazzen buken, nachdem sie ihre Wohnungen verlassen hatten. Bei E wird erzählt gewesen sein, sie haben das noch geschwind vor dem Aufbruch gethan (namentlich wenn כִּי גֹרְשׁוּם מִמִּצְרַיִם zu lesen ist); אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם ist dann Redaktionsklammer.

40 Zur Erklärung der Zahl 430 hat Couard ZATW 1883, 157—159 eine ansprechende Vermutung aufgestellt: zwischen dem Bau des ersten und dem des zweiten Tempels berechnete man 480 Jahre und darnach die Zeit zwischen dem Bau des ersten Tempels und dem Auszug aus Ägypten auch auf 480 Jahre; als dritten Abschnitt von 480 Jahren nimmt Couard die Zeit zwischen der Rückkehr Jakobs aus Paddan Aram und dem Auszug an; Jakob sei noch 50 Jahre in Kanaan gewesen, damit seien die 430 abgeleitet. Es ist dabei nur zu bemerken, dass eben für diese 50 Jahre jeder positive Anhaltspunkt fehlt: Jakob geht mit 40 Jahren nach Paddan Aram, bei seines Vaters Tod ist er 120 alt, mit 130 geht er nach Ägypten; es ist eine freie Vermutung, die 80 Jahre zwischen dem 40. und 120. zu halbieren, so dass er 40 in Paddan Aram, 40 neben seinem Vater in Kanaan, im ganzen in Kanaan also 50 Jahre gewesen wäre. Die Zahl 430 hat innerhalb P

Schwierigkeiten, da die verschiedenen genealogischen Angaben, 6 16 ff. 20 Num 6 1 26 5 ff. 59, die vier Generationen von Gen 15 16 zu Grunde legen. Man kann daran denken, dass ein דּוֹר auf 100 Jahre berechnet wurde (vgl. Gen 15 13), da dem Abraham in diesem Alter sein Sohn geboren wurde. Sam. und LXX bieten Korrekturen. Die Ursprünglichkeit der Zahl 430 auf Hes 4 5 zu stützen, ist eine unsichere Sache, da dort die Zahlen von MT unlösbare Schwierigkeiten bieten (vgl. Bertholet z. St). Bei der offenkundigen Künstlichkeit der ganzen Chronologie der at-lichen Geschichtsbücher ist es auf Sand gebaut, wenn man mit diesen Zahlen das Datum des Auszugs finden will, wie das Strack S. 203 f. versucht.

42 hat schon den alten Übersetzern Not gemacht. Ob שִׁמֻּרִים *Bewahrung vor dem Verderben* (Kautzsch, Reuss) oder *vigiliae, Wachefeier* (Dillmann) ist, kann nicht ausgemacht werden; letzteres wird nicht blos durch den glossenhaften Schluss des Verses, sondern auch durch das dativische (durch הוּא von שִׁמֻּרִים getrennt) לַיהוָה nahe gelegt. Der Vers fixiert dann die nächtliche Feier des Passah. הוּא לַיְלָה הַזֶּה ist monströs; auf eine Übersetzung der zweiten Hälfte des Verses, abgesehen von לְכָל־וגו׳, ist zu verzichten.

43—50 51 kasuistische Novelle zum Passahgesetz. **43—45 48** f. behandelt die Teilnahme der Nichtisraeliten am Passah. Der Grundsatz ist, dass Nichtisraeliten ausgeschlossen sind **43**b. **44** konstatiert eine nach Gen 17 12 f. eigentlich selbstverständliche Ausnahme. Der Grundsatz wird auf den in socialer Selbständigkeit (תּוֹשָׁב s. Gen 23 4) wie auf den als Arbeitnehmer (שָׂכִיר) unter den Israeliten wohnenden Fremden gleichmässig angewandt, wenn er sich nicht beschneiden lässt **48**. Die von Bertholet, Stellung zu den Fremden 172 f., freilich mit Vorbehalt gemachte Unterscheidung, v. 43 ff. rede vom familienlosen Individuum, v. 48 von fremden Familien, ist nicht durchführbar (גֵּר v. 48 ist der übergeordnete Begriff, תּוֹשָׁב und שָׂכִיר sind die socialen Stellungen, in welchen der גֵּר leben kann, s. Lev 25 6). v. 48 ist eine im Interesse des Proselytenmachens angebrachte Erweichung von v. 43–45 (beachte auch das Dazwischenstehen von v. 46); im Hintergrund steht der Gedanke, dass ein Unbeschnittener unter Israel eigentlich nicht sein sollte, wie es v. 47 und 49 ausspricht: kein Israelit soll sich der Feier entziehen v. 47, und ebenso eigentlich auch kein Fremder, v. 49. **46**a ist Ausführungsbestimmung zu v. 4, selbst schon Ps, **46**b zu v. 9. Die Bestimmung **46**b wird übrigens alter (altheidnischer, nach Radloff II 26 auch im Schamanenkultus) Brauch sein. Joh 19 36 ist er als Typus auf den Tod Christi benutzt. **51** Über עַל־צִבְאֹתָם s. zu 6 26.

13 1 f. 3–10 11–16 Gesetz über das Mazzenfest und die Opferung der Erstlinge. **1** קַדֵּשׁ ist hier einfach *als Gottes Eigentum aussondern.* **5** עֲבֹדָה wie 12 25. **7** אֶת שִׁבְעַת יָמִים determ. *die sieben Tage* (vgl. aber die Korrektur von Grätz). Der Haupttag des Mazzenfestes ist hier, anders als bei P 12 7, der siebente, da ist חַג. **8** בַּעֲבוּר זֶה עָשָׂה: entweder steht זֶה als Relativum oder ist עָשָׂה יְהוָה לִי ein an das Demonstrativum זֶה angehängter Relativsatz ohne Pronomen. Ersteres ist poetischer Gebrauch von זֶה, letzteres hat keine Analogien, auch wäre statt זֶה eher זֹאת zu erwarten. Dillmann, Kautzsch, auch Grätz (mit dem Vorschlag הַמּוֹעֵד הַזֶּה st. בַּעֲבוּר זֶה zu lesen) nehmen Textverderbnis an. Der Ausdruck giebt die angekündigte Erklärung nicht; das Pendant v. 14b 15 lässt ausführlicheres erwarten. **9** אוֹת עַל־יָדְךָ

wie der vom Träger als sein Handzeichen unzertrennliche Ring. Zu זִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ vgl. das Kainszeichen, m. Gen. S. 51. Der Satz ist überladen: $^{a\alpha}$ sagt, die Ausführung aus Ägypten soll dem Volk eine immer gegenwärtige Erinnerung sein; an $^{a\alpha}$ schliesst ^{b} als ein das sonst unklar bleibende Subjekt von $^{a\alpha}$ abgebender Dass-Satz an (wie v. 16); $^{a\beta}$ ist ein Hinübergleiten in eine stereotype Phrase und die Thora Jahwes ist noch gar nicht da, auch wenn man nur das v. 10 folgende Mazzengesetz darunter versteht; $^{a\beta}$ könnte nachträglich hinzugewachsen sein. Dass הַעֲבִיר *darbringen* (eigentl. *in den Besitz von jemand übergehen lassen*) **12** aus dem Molochdienst (ursprünglich הִבְעִיר *verbrennen*) abzuleiten sei, ist so unwahrscheinlich als möglich: wenn gerade die (dtn'istische) Schriftstellerei des 7. und 6. Jahrhunderts des Ausdruckes sich bedient (Wellh. Comp. 76), so ist gerade von den hier in Betracht kommenden Kreisen eine Anlehnung an die Terminologie jenes erst unter Manasse stärker eindringenden Kultus am wenigsten zu erwarten. **12**^{b} ist schwulstig; für כָּל־שֶׁגֶר בְּהֵמָה פֶּטֶר רֶחֶם כָּל־פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה stünde deutlicher. Unter Voraussetzung von v. 12^{b} redet v. 12^{a} von der menschlichen Erstgeburt. Der Text macht den Eindruck, erweitert worden zu sein (vgl. LXX Pesch.); ursprünglich mag וְהַעֲבַרְתָּ כָל־פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים לַיהוָה (v. 12^{a} wie in LXX) dagestanden sein. Da ist die Erstgeburt von Menschen und Tieren zusammengefasst; **13** erledigt dann die notwendige Frage, wie es mit der menschlichen Erstgeburt und den nicht opferbaren Tieren zu halten ist. Das Brechen des Genicks **13**$^{a\beta}$, nach Jes 66 3 bei Hundeopfern üblich, ist hier ausdrücklich zur Vermeidung der in Opferriten auslaufenden Schlachtung angeordnet. Von nicht opferbaren Tieren ist nur der Esel genannt, dem landläufigen Viehstand des ansässigen Volkes entsprechend: Pferde sind königlicher Luxus, das Kamel ist Wüstentier und bei dem ansässig gewordenen Volk in der Hauptsache wohl ausser Gebrauch gekommen. Wie die menschliche Erstgeburt auszulösen sei, erfährt man nicht. **15** Nachdem 12 27 das Passah durch die Verschonung der israelitischen Erstgeburt motiviert worden ist, bleibt für die historische Motivierung der Opferung der Erstgeburten, freilich eigentümlich genug, nur die Tötung der ägyptischen Erstgeburt übrig. **16** טוֹטָפוֹת, etymologisch undurchsichtig, ist nicht mit dem auf Grund von Ex 13 10 16 Dtn 6 8 11 18 erst konstruierten tephillîn der spätern Juden zusammenzuwerfen. Am nächsten läge an das eintättowierte Jahwezeichen zu denken (s. zu v. 9); von einem Aufbinden der טוֹטָפוֹת, ist nicht die Rede. Wellh., arab. Heident. 165 Anm. 6, denkt an Amulette an Stirnbändern. Stirnbänder kommen, ausser dem hohepriesterlichen Diadem, aber nur Jes 3 18 als weiblicher Schmuck vor.

Das Passahfest ist schon von Ewald, dann wieder von W. R. Smith, Rel. d. Sem. 189f., und Wellh., arab. Heident. 98f., mit dem Frühlingsfest der Araber im Monat Raǧab zusammengestellt worden. Wenn פֶּסַח (s. zu 12 13) *kultischer Umlauf* (entsprechend dem Tavâf der Araber) ist, so führt schon der Name auf ein Jahresfest. In Palästina haben die Israeliten eine Mehrzahl von Jahresfesten. Die Einheit des Festes und die Analogie des arabischen Jahresfestes weisen darauf, dass das Passah der Zeit vor der Ansiedlung des Volkes angehört. Dafür sprechen auch die Einzelheiten. Beim Raǧab-Fest sind die Erstgeburten der Herden geopfert worden — die Kamele und übrigen Haustiere werfen im Frühjahr —; auch Ex 12f. hat diese Kombination, wie schon Ex 34 14ff. (Mazzenfest und

Opferung der Erstgeburten). Auf sehr alte Zeit weist dann namentlich die Neigung, das Passahfleisch roh zu essen, zurück. Nach seiner ursprünglichen Bedeutung ist das Fest dann das jährliche Fest eines Hirtenvolkes: Dankfest für den neuen Wurf der Herden und zugleich jährliches Sühnfest in dem primitiven Sinn der Wiederbelebung der sonst der Auflösung verfallenden Gemeinschaft mit der Gottheit (W. R. Smith 313).

Bei P folgt auf die Passahnacht das siebentägige Mazzothfest; Dtn 16 2–4 redet vom Passahfest mit anschliessendem siebentägigem Mazzenessen, nicht von einem Mazzenfest; Ex 34 18f. hat den Namen Passah nicht, sondern bringt die Darbringung der Erstgeburt mit dem Mazzenfest zusammen, ebenso redet Ex 23 15 vom Mazzenfest, nicht vom Passah; Ex 23 18 hat dann freilich das Passahopfer im Auge und die Parallele 34 25 gebraucht sogar den Ausdruck Passah. Die enge Verbindung von Passah- und Mazzenessen in Ex 12 begegnet in den Gesetzgebungen aller drei Schichten des Hexateuchs in irgend einer Variation. Das Essen von מַצּוֹת (über die Bedeutung s. Ges.-Buhl מצּה) kommt auch ohne Fest vor, vgl. Gen 19 3 I Sam 28 24; sie sind das in der Eile bereitete Brot. Es ist zu vermuten, dass die Mazzen das specifische Brot der Wüste sind, die Aschenkuchen, wie sie die Beduinen noch heute bereiten, indem sie Fladen aus ungesäuertem Teig einfach auf glühende Kohlen legen. Das Mazzenessen beim Frühlingsfest ist dann ebenfalls eine Reminiscenz aus der Nomadenzeit des Volkes. Dazu stimmt, dass das bäuerliche Erntefest nichts von ihnen weiss: Lev 23 17 verlangt für das Wochenfest Darbringung gesäuerter Brote.

Das Mazzenessen wird mit Berufung auf Dtn 16 und Lev 23 meist auf die neue Ernte bezogen. Die Verlegung des Passahfestes in den Monat Abîb, den Ährenmonat, darf zu dieser Kombination nicht verführen. Diesen Monatsnamen haben die Israeliten jedenfalls erst nach dem Übergang zum Ackerbau gebraucht, das Frühlingsfest aber ist älter als ihr Ackerbau. Sodann aber verknüpft Dtn 16 und Lev 23 Passah-Mazzoth gar nicht mit dem Ernteanfang: der Anhieb der Sichel in die Saat Dtn 16 9 hat mit dem Passahfest gar nichts zu thun, sondern dient zu einer davon gänzlich unabhängigen Bestimmung des Wochenfestes; ebenso steht es Lev 23: die Darbringung der Erstlingsgarbe v. 9ff. ist ohne Beziehung zum Passah-Mazzoth v. 4–8, sondern etwas für sich, das eben am Sonntag der ersten Erntewoche geschieht; und wie Dtn 16 wird auch Lev 23 das Wochenfest nicht von Ostern ab berechnet, sondern vom Ernteanfang ab: Passah-Mazzoth haben ein festes Datum, 14. 15—21. des ersten Monats, das Wochenfest hat kein festes Datum. Die Mazzoth haben mit der Gerstenernte nichts zu thun; was soll ein Dankfest vor der Ernte und was soll ein siebentägiges bäuerliches Dankfest in der geschäftsreichsten Zeit des Jahres! Auf dem Ackerbau beruhen Wochenfest und Laubhüttenfest. Passah-Mazzoth hat auf die Ernte nur insofern Beziehung, als das Erntefest neben ihm verkümmert ist: vor der Ernte ein siebentägiges Fest, nach dieser, wenn man am besten Zeit hätte, ein eintägiges Dankfest, das ist höchst unnatürlich. Ernte- und Herbstdankfest haben die Israeliten erst in Kanaan gefeiert; sie werden es mit den Heiligtümern von den kanaanitischen Bauern übernommen haben. Wenn dann das Erntefest neben dem aus der Wüste mitgebrachten Frühlingsfest verkümmert ist, so kommt darin das Übergewicht des israelitischen Elements zum Vorschein. Übrigens könnte dem Passahfest ein kanaanitischer Sühnetag vor der Ernte entgegengekommen sein, s. W. R. Smith Rel. d. Sem. 318. Wichtig ist aber noch etwas anderes: ein Hauptfest ist damit von den natürlichen Lebensbedingungen losgelöst worden: die Anknüpfung an das Nomadenleben hat aufgehört, eine eigentliche Anknüpfung an das Bauernwerk ist nicht zu Stand gekommen; hier konnte die Ausfüllung mit historischen Beziehungen einsetzen; es scheint, dass gerade das Passahfest die Erinnerung an die Nomadenzeit lebendig erhalten hat und damit zum Dankfest für die Thaten Jahwes an seinem Volk in der Vergangenheit werden konnte.

Selbstverständlich ist eine Deutung sämtlicher Riten des Festes jetzt nicht mehr erreichbar. Bei einem solchen Process werden alte Bräuche rein mechanisch konserviert, ihre ursprüngliche Bedeutung geht verloren, sie werden rudimentäre Organe, oder aber werden sie nach späteren Vorstellungen umgedeutet; sodann kommt auch neues hinzu. Ein instruktives Analogon dazu bietet die Umbildung des Kults von Mekka im Islam.

Die nächtliche Feier des Passah weist auf einen Zusammenhang mit dem Mond, ein innerer Zusammenhang ist nicht mehr zu erkennen. In dem Blutritus mögen mancherlei Beziehungen stecken: das Bestreichen oder Begiessen des Steines mit Blut ist die alte Form der Darbringung; hinter der Übertragung auf die Hauspfosten wird aber etwas anderes stehen: eine Weihe zum Schutz des Hauses vor feindlichen Mächten (vgl. Wellh. arab. Heident. 127, Marti 41); wenn die nomadischen Stämme, aus denen Israel geworden ist, wie die alten Araber (Wellh. arab. Heident. 102), ihre Heiligtümer nicht haben mitwandern lassen, sondern Passah bei irgend einem heiligen Steine feierten, so lag es nahe, auf solche Weise das Kontagium mit der Gottheit auf die Wanderschaft mitzunehmen. Die Ex 21 6 geschilderte Sitte hat dann den Sinn, dass der Sklave durch Anheften an die Stelle, die durch das Opferblut die Verbindung des Hauses mit der Gottheit bedeutet, in das Haus aufgenommen ist.

III. Der Zug zum Sinai
13 17—18 27.

1) Der Durchzug durchs Schilfmeer 13 17—15 21.

Zum Text: **13 17** בְּשַׁלַּח Verss. כְּשַׁלַּח? **18** חֲמֻשִׁים Sam. חמישים, LXX πέμπτῃ γενεᾷ, Theodotion πεμπταΐζοντες = *quinto die*. **21** לָהֶם om. LXX. **22** הָעָם LXX praem. כָּל־. **14 2** עַל־פִּי הַחִירֹת LXX ἀπέναντι τῆς ἐπαύλεως = פִּי חצרת (Num 33 7 8 στόμα Ἐπιρωθ und Εἰρωθ). לִבְנֵי LXX B Luc. τῷ λαῷ αὐτοῦ · οἱ υἱοὶ l. **4** וְחִזַּקְתִּי Pesch. ܘܐܬܬܩܦ ܠܒ̈ ܐ ܘܐܥܠ ܒ̈ ܦ̈ ܐ. **12** בַּמִּדְבָּר LXX Pesch. + הַזֶּה. **13** אֲשֶׁר Sam. כאשר. **14** Pesch. + ܐ̈ ܐ ܒ̈ ܐ ܐ̈ ܐ ܐ̈ ܐ. **17** מִצְרַיִם LXX praem. פַּרְעֹה וּ. **19** וַיִּסַּע 2) LXX + καὶ (!). **20** יִשְׂרָאֵל LXX + καὶ ἔστη. $^{a\beta\gamma}$ (Aquila wie MT): וַיְהִי הֶעָנָן וְהַחֹשֶׁךְ Sam. ויהי הענן החשך, LXX καὶ ἐγένετο σκότος καὶ γνόφος (= חשֶׁךְ אֲפֵלָה? 10 22), Symmachus καὶ ἦν ἡ νεφέλη σκότος μὲν ἐκεῖθεν, Pesch. + ; וַיָּאֶר אֶת־הַלָּיְלָה LXX καὶ διῆλθεν ἡ νύξ (darn. Grätz וַיַּעֲבֹר עֶת ה׳), Symmachus φαίνουσα δὲ ἐντεῦθεν, Pesch. + ܘܢܗܪ ܠܠܝܐ. **25** וַיָּסַר LXX Pesch. וַיֶּאְסֹר. **26** עַל־מִצְרַיִם עַל־גּוֹיָו LXX καὶ ἐπικαλυφάτω τοὺς Αἰγυπτίους, ἐπί τε κ. τ. λ. **28** St. לְכָל l. mit LXX Pesch. וְאֶת־כָּל. **15 1** אָשִׁירָה LXX Pesch. נָשִׁיר. וְרֹכְבוֹ LXX om. Suff., Pesch. ܘܒܝܕ̈ ܗ. **2** וְזִמְרָת (l. וְזִמְרָתִי Ausfall des י wegen des nachfolgenden יָהּ) LXX καὶ σκεπάστης (Dtn 32 38 für סִתְרָה, Grätz עֻזָּרְתִּי). לִי Pesch. ܠܝ. וַאֲנָוֵהוּ Grätz nach Ps 118 28 וְאַדַּנְהוּ. אִישׁ מִלְחָמָה LXX συντρίβων πολέμους, Pesch. ܡ̈ ܡ̈ ܚ̈ ܐ. **4** טָבְּעוּ Pesch. ܛ̈ ܒ̈ ܥ̈ ܘ. **5** כָּמוֹ Pesch. praem. ܐ̈ ܐ ܒ̈ ܐ. **6** אַדִּיר LXX pl., Pesch. אַדִּירֵךְ. **7** קָמֶיךָ LXX תοὺς ὑπεναντίους σου. **9** תְּמַלְאֵמוֹ נַפְשִׁי LXX ἐμπλήσω ψυχήν μου. תּוֹרִישֵׁמוֹ LXX κυριεύσει. **11** בַּקֹּדֶשׁ LXX ἐν ἁγίοις, Pesch. ܒ̈ ܩ̈ ܕ̈ ܫ. **13** (und **16**) עַם LXX τὸν λαόν σου. נָחִלְתָּ LXX παρεκάλεσας. **17** אֲדֹנָי Sam. heb. Codd. יהוה. כּוֹנַנוּ יָדֶיךָ Pesch. ܐ̈ ܐ ܒ̈ ܐ ܐ̈ ܐ. שִׁירוּ LXX ἄσωμεν.

Analyse: 13 17–22 lässt sich leicht verteilen: v. 17–19 gehört E (vgl. zu v. 19 Gen 50 24, dann v. 17 18 אֱלֹהִים, wie E zum Teil auch nach Cap. 3 noch schreibt); doch wird es sich empfehlen v. 17$^{a\alpha}$ (bis הָעָם) mit Jülicher und Kautzsch als redaktionell anzusehen (dann R^{JE}): der Satz passt besser zu J 12 31 als zu E 12 39. v. 20 gehört P, vgl. 14 2 Num 33 6, v. 21f. gehört J (vgl. 14 19^{b} und ^{a}; Art der Theophanie denen bei J entsprechender).

Schwieriger ist die Auflösung von Cap. 14. Sicher gehören P v. 1 2 4^{b}, auch v. 4^{a} (וְנִכְבְּדָה wie v. 17f. Lev 10 3; die Reihenfolge v. 4^{a} 4^{b} wie 7 2–5 6). Dagegen v. 3, obwohl durch וְאָמַר an Stelle von ursprünglichem וַיֹּאמֶר (Bacon) mit v. 4 pragmatisch gut verbunden, entspricht nicht der Art von P: die Befehle Gottes werden hier nicht lange mit Zweckmässigkeitsgesichtspunkten begründet; dazu enthält der Vers in $^{a\beta}$ und ^{b} eine Dublette. Weder für J noch für E passt v. 5^{a}: von einem Fliehen des Volkes muss P geredet haben, vgl. Num 33 3f. Satz v. 5^{b} lässt sich eben JE zuweisen: לָבָב schreibt E, die Höflinge spielen bei J eine Rolle vgl. 10 7 11 8 12 30, auch מַה־זֹּאת עָשִׂינוּ ist bei J häufiger.

v. 6 f. kann nur JE gehören, wenn aus P, müsste v. $8^{a\alpha}$ vorangehen; in v. 6 f. sind v. 6^{a} und $7^{a\alpha}$, v. 6^{b} und $7^{a\beta}$ genaue Parallelen, für eine Verteilung auf J und E fehlen aber die Handhaben. v. 8 f. wird von Kautzsch und Bacon P zugewiesen: v. $8^{a\alpha}$ ist durch v. 5^{a} motiviert; zu חֲנִים v. $9^{a\alpha}$ und der Ortsbestimmung v. 9^{b} vgl. v. 2; v. $9^{a\beta}$ beachte die Aufzählung (*Rosse*) *Wagen*, *Reiter*, *Truppen* (vgl. v. 17). Meist wird freilich v. $9^{a\alpha}$ als Dublette zu v. $8^{a\beta}$ JE zugewiesen; aber bei P ist beides neben einander möglich „der Pharao machte sich an die Verfolgung der Israeliten, während diese בְּיָד רָמָה auszogen“ und „und die Ägypter verfolgten die Israeliten“. In v. 9 lässt die Ordnung zu wünschen übrig: כָּל־סוּס רֶכֶב פַּרְעֹה וּפָרָשָׁיו וְחֵילוֹ steht ungeschickt, der Zusammenhang zwischen חֲנִים und v. 9^{b} wird dadurch zerrissen; die Worte stünden besser nach אֹתָם (so Grätz); das asyndetisch vor רֶכֶב stehende סוּס könnte aus 15 1 19–21 eingetragen sein (so Dillmann 145). v. 10^{a} greift hinter וַיִּשְׂאוּ אֹתָם v. 9 zurück, auch passt die Furcht des Volkes bei P nach v. 4 weniger; וַיִּירְאוּ מְאֹד und $^{b\beta}$ sind Dubletten: v. $10^{b\alpha}$ konstruiert מִצְרַיִם *die Ägypter* als Singular, das weist auf J, dann wird J v. $10^{ab\alpha}$ gehören; v. $10^{b\beta}$ könnte P gehören, Anschluss an v. 9 ist möglich. v. 11–14 gehört J: der Abschnitt schliesst sehr leicht an v. $10^{ab\alpha}$ an und wird v. 30 deutlich von J aufgenommen; formell charakteristisch ist מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ לָּנוּ und die Ankündigung der Hilfe ähnlich wie bei den Plagen. Das v. 12^{a} vorausgesetzte Zögern der Israeliten, auf Moses Aufforderungen einzugehen, passt zu J am besten (vgl. 4 1 ff.); der Vorgang ist übrigens nicht erhalten; Syrohexapl. hat nach Sam. einen entsprechenden Zusatz hinter 6 9 im Zusammenhang von P. v. $15^{a\alpha b}$ kehrt das Schema von P wieder; v. $15^{a\beta}$ passt in das ruhige heilige Drama von P nicht herein, sondern gehört JE, näher E (nach v. 13 f. nicht möglich; die Voraussetzung in Pesch. nach v. 14). Dieselbe Verbindung von P und E zeigt v. 16: $^{a\alpha}$ und $^{a\beta}$ sind Dubletten; der Stab Moses gehört E; bemerkenswert ist, dass bei P das Eintreten des letzten grossen Wunders nicht von Aaron, sondern von Mose selbst markiert wird; וּבְקָעֵהוּ schliesst übrigens leichter an den Zauberstab an (vgl. 8 1), bei P wäre וְנִבְקְעוּ הַמַּיִם (s. v. 21) zu erwarten; in v. 16^{b} ist יָבָשָׁה gegen J Sprachgebrauch von P (s. m. Gen. S. 68); wie E schrieb, lässt sich nicht sagen. v. 17 f. ist jedenfalls wieder aus P, s. v. 4. Eine deutliche Dublette liegt in v. 19^{a} und ^{b} vor: in v. 19^{a} ist der מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים ein sicheres Zeichen von E, dann gehört v. 19^{b} J, da P Gotteserscheinungen nicht anschaulich macht. v. 20 gehört JE, ist aber in einem Zustand, der weiteres Fragen ausschliesst. v. $21^{a\alpha}$ (bis הַיָּם) entspricht P in v. 16; ^{b} hat eher die Art von P, ist aber auch für E möglich, vgl. 10 21 f. Sicher gehört J $^{a\beta\gamma}$: der Vorgang ist vermittelt, wie bei den ägyptischen Plagen, dazu kommt חָרָבָה. In v. 22 f. sind wieder Elemente von P und E enge verbunden (vgl. וַיַּרְדְּפוּ neben וַיָּבֹאוּ, s. dagegen v. 9). v. 24, an v. 19^{b} anknüpfend, gehört J; an v. 24 schliesst v. 25^{b} an (vgl. מִצְרַיִם als Sing., יִשְׂרָאֵל nicht ' י בְּנֵי); v. $27^{a\beta\gamma b}$ (von וַיָּשָׁב an) weiss nichts von Schwierigkeiten mit den Rädern, sondern lässt die Ägypter in panischem Schrecken und wilder Flucht ins Verderben jagen (vgl. auch לִפְנוֹת הַבֹּקֶר mit לִפְנוֹת הָעֶרֶב Gen 24 63); das Mirakel v. 25^{a} gehört dann E. In v. 26 (freilich mit מִצְרַיִם als Singular: doch vgl. mit וְיָשֻׁבוּ הַמַּיִם einerseits וְנִבְקְעוּ הַמַּיִם v. 21^{b}, andererseits וְיֹולֵךְ אֶת־הַיָּם v. 21^{a} und הַיָּם וַיָּשָׁב v. 27; s. auch u. z. St.) $27^{a\alpha}$ 28^{a} scheint die Darstellung aus P und E zusammengeflossen zu sein, speciell in v. 28^{a} spricht die Detaillierung Wagen Reiter Truppen für P (ähnlich 26^{b}). In v. 28^{b} könnte עַד־אֶחָד wie 9 7 auf J weisen; sachlich würde die Bemerkung gut für P passen. Wenn v. 29 keine redaktionelle Glosse ist, so ist eine solche Wiederholung nur P zuzutrauen (vgl. v. 8 f., auch Gen 1 27^{a} und ^{b}). v. 30 $31^{a\alpha}$ gehört J, vgl. יִשְׂרָאֵל und מִצְרַיִם als Singulare; da v. $31^{a\beta b}$ הָעָם mit Pluralkonstruktion hat, wird an E zu denken sein; auch ist das הָאֱמִין v. 31^{b} von dem in Gen 15 6 sachlich verschieden; dazu kommt, dass 4 1 הֶאֱמִין nicht mit בְּ sondern mit לְ konstruiert, und endlich die Bezeichnung Moses als Knechtes Gottes wie Num 12 7 f. (auch Dtn 34 5 und öfter in Jos bei D).

Der Hauptunterschied zwischen J einerseits und E und P andererseits ist demnach der: bei J bläst ein Ostwind das Wasser weg, Israel bekommt so freie Bahn und setzt bei Nacht den Weg fort, die Ägypter rücken nach, aber ohne Israel fassen zu können, da zwischen beiden Heeren die Wolkensäule steht; plötzlich „blickt“ Jahwe aus der Wolkensäule, das ägyptische Heer erschrickt und wendet sich, ohne zum Angriff gekommen zu

sein, in wilder Flucht zurück; das vom Wind verdrängte Wasser kehrt mittlerweile zurück und verschlingt das ägyptische Heer. Bei den im einzelnen nicht mehr auseinander zu lösenden Darstellungen von E und P spaltet sich auf das von Mose gegebene Zeichen das Wasser, die Israeliten ziehen durch die Gasse, während der Engel Gottes das ägyptische Heer vorerst noch zurückhält (s. zu v. 25); die nachrückenden Ägypter kommen — in Folge eines weiteren Wunders an den Rädern — nur mühsam vorwärts, auf das von Mose gegebene Zeichen schlagen die Wasser über ihnen zusammen.

Für 15 1–21 ist auszugehen von v. 20f.: die Bezeichnung der Mirjam als Prophetin weist die Verse an E (m. Hexat. 210). Im weiteren ist entscheidend die Bedeutung von וַיַּעַן לָהֶם. So verführerisch das Masc. לָהֶם gegenüber dem Fem. וַתַּעַן für die Annahme ist, es sei von einer Gegenstrophe zu v. 1 die Rede, so ist davon doch abzusehen: *einem Antwort geben* ist עָנָה mit Acc. Dann hat 15 20f. und 15 1f. nebeneinander in derselben Quelle nicht Platz; 15 20f. kann an 14 31$^{a\beta b}$ anschliessen. Man könnte 15 1f. mit Kautzsch und Bacon als die jahwistische Parallele ansehen. Die Worte הַשִּׁירָה הַזֹּאת bezeichnen auch Num 21 17 eine kurze Strophe, nicht notwendig das ganze Lied, das allerdings nicht in J gestanden haben kann, da v. 12–17 jedenfalls die Geschicke Israels bis zur Ansiedlung in Kanaan überblickt, v. 17 sogar vom Tempel in Jerusalem redet. Ein solcher Anachronismus ist für J kaum möglich. v. 19, eine handgreifliche Glosse, greift über v. 11–18 zurück auf v. 10; man kann v. 11, obwohl v. 10 kein rechter Schluss ist, als Neuansatz ansehen und fragen, ob nicht v. 1–10 für J möglich ist; dem steht entgegen, dass v. 8 eine andere Vorstellung von dem Vorgang hat als J. Ein Vergleich des Liedes mit Jdc 5 II Sam 1 Num 21 macht es, wie Wellh. bemerkt hat, sofort unwahrscheinlich, dass das Lied zu dem alten israelitischen Sagengut gehört; es ist, wie es Jülicher JpTh VIII 124ff. ansieht, eine junge (vgl. zu v. 2 4 5 8 11 13, sodann v. 17) Ausführung des Themas von v. 21^{b} (1^{b}); jedenfalls ist sowohl J als E, wahrscheinlich schon J + E benützt (vgl. v. 10 und v. 8). Da der Stil von v. 1^{a} für J fast zu ungelenk ist, so wird man auf die Parallele zu v. 20f. in J eher zu verzichten haben; ohnehin sind solche poetische Citate J nicht geläufig. Es liegt also hier eine Nebenquelle vor; v. 19 weist auf eine Separatniederschrift; durch v. 1^{a} ist das Lied vermutlich im letzten Stadium der Hexateuchredaktion eingefügt worden, jedenfalls (vgl. v. 17) erst nach dem Exil.

13 17 דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים von W. Tûmîlât aus über die Barre von el-Gisr nö. nach dem nachmaligen Rhinocolura und Gaza. כִּי nicht *obgleich*, sondern gerade die Kürze des Wegs, die einen baldigen, im Augenblick unerwünschten Zusammenstoss mit sich brachte, ist der Grund für die Wahl einer andern Route. *Philisterland* ist wohl ein Anachronismus, da die Philister erst um 1100, nach den Israeliten, nach Palästina kamen (Winckler Gesch. Isr. I 216), dann ein Hinweis darauf, wie es mit der Chronologie der vorgeschichtlichen Erinnerungen Israels bestellt ist. **18** דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר *der Weg in die Wüste*, also nach Osten. Sie kommen da zuerst an das *Schilfmeer*. LXX giebt יַם סוּף durch ἐρυθρὰ θάλασσα wieder; ἐρυθρὰ oder Ἐρυθραία θάλασσα ist der an Arabien anstehende Teil des indischen Oceans samt dem Sinus arabicus und persicus; I Reg 9 26 wird sicher auch der Golf von Akaba als יַם סוּף bezeichnet, dieses ist also im AT jedenfalls das rote Meer mit seinen beiden nördlichen Endverzweigungen. Der Name יַם סוּף ist nicht aufgeklärt; סוּף bedeutet sonst überall *Schilf*, nicht *Tang* oder *Algen*. Viel Schilf ist aber kein Charakteristikum dieser Meere: der Schilf ist eine Süsswasserpflanze, wächst also an Küsten nur in Flussmündungen. Es scheint vorerst nur die Annahme übrig zu bleiben, dass in der früheren, noch weiter als jetzt nach Norden sich erstreckenden Spitze des Golfs von Suez viel Schilf vorkam, in Folge Zufuhr von Süsswasser aus dem östlichen Nildelta, vielleicht auch aus dem Süsswasserkanal des W.

Tûmîlât, und dass durch denominatio a potiori dieser Name von den Israeliten auf das Meer im Süden überhaupt ausgedehnt wurde (s. Furrer in HbA 568). Doch ist die Möglichkeit offen zu halten, dass סוּף Hebraisierung eines ägyptischen Eigennamens ist (reiches Material z. Frage s. bei Dillmann 148—150, HbA 986 f.). **20** אֵתָם (LXX Οθομ, Οθων) hat Wellh. Comp. 78 Anm. 1 mit Pithom, אתם mit dem ägyptischen Artikel pe, identificieren wollen. Die Fixierung des Ortes an die Grenze der Wüste passt dazu nicht. Num 33 8 redet von einer Wüste Etham; die an die befestigte ägyptische Ostgrenze anstossende Wüste heisst sonst Wüste *Schur;* das legt die Gleichung *Etham* = *Schur* nahe, so dass *Schur* der semitische, *Etham* der ägyptische Name wäre. Thatsächlich wird in ägyptischen Quellen ein *chatem, cheten* (kopt. thom) = *Verschluss, Umwallung, Festung* in dieser Gegend erwähnt; man hat also an einen Teil der Grenzbefestigungen bei der Barre von el-Gisr zu denken (s. Dillmann 154, HbA 422. 468). **21** f. Dass die Sage, Jahwe habe das Volk bei Tag in Gestalt (בְּ) einer Wolkensäule, bei Nacht in Gestalt einer Feuersäule geführt, aus der gut bezeugten Sitte, Karawanen und Heereszügen Rauch- und Feuersignale voranzutragen, entstanden ist, wird nicht zu bezweifeln sein (Belege s. Dillmann 150 f., HbA 1796).

14 2 In Etham wird die bisherige Richtung aufgegeben. P denkt jedenfalls nicht daran, dass die Grenzbefestigung nicht passierbar war, sonst wäre Etham nicht als Lagerplatz genannt; bei P bestimmen überhaupt nicht menschliche Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, sondern nur der schlechthin supranaturale Wille Gottes. Der Zug geht zunächst westlich.

Der Name *Migdol* hat veranlasst P so zu verstehen: der Zug geht von Etham (bezw. von der Barre von el-Gisr) nw., am Westufer des Ballaḥ-Sees, auf die über el-Kantara führende Karawanenstrasse, denn etwa 10 km s. von Pelusium liegt ein Jer 44 1 46 14 Hes 29 10 30 6 genanntes Migdol, bei den Griechen und Römern als Μαγδωλον, *Magdolum* bekannt, nach Brugsch ägyptisch *Maktar* oder *Maktal*, gewöhnlich mit tell es-Samût identificiert; פִּי הַחִירוֹת wird dann entweder unter Zugrundlegung von חצרת bei LXX aus dem Ägyptischen als *Ort des Schilfwuchses* (*asari Röhricht*) oder aus dem Hebräischen als *Eingang der Schlünde* erklärt und auf die gefährlichen Moorgründe beim sirbonischen See gedeutet, und *Baal-Zephon* endlich als Tempel des Zeus Casius in Casium auf dem schmalen Landstreifen zwischen dem Meer und dem sirbonischen See verstanden. Man kommt mit dieser von Brugsch befolgten Auffassung schon darum nicht durch, weil die hier genannten Orte zu weit auseinanderliegen, um zur Fixierung eines Punktes zu dienen (Luftentfernung zwischen Magdolum und Casium 70 km!); dann wäre auch das Marschtempo mit einem Mal ein total anderes: Ramses-Sukkoth (Pithom)-Etham sind kurze Strecken, da würde P zwischen וְיָשֻׁבוּ und וַיַּחֲנוּ mit einem Mal einen ungeheuren Marsch einlegen; weiter wird man sich besinnen müssen, bei P unter יָם etwas anderes zu verstehen als יַם סוּף bei JE; endlich kommt der Befehl וְיָשֻׁבוּ kaum zu seinem Recht, denn im Grund ist dabei der direkte Weg nach Palästina beibehalten.

Pi-hachîrôth ist wohl das inschriftlich nachgewiesene Pikerehet oder Pikeheret, ö. von Pithom, bei der Eisenbahnstation Nefîscheh, 5 km sw. von Ismailia, w. vom Timsah-See. Ein *Migdol* ist dort nicht bekannt; der Name ist wenig charakteristisch und kann semitische Bezeichnung verschiedener Grenzforts sein. Der Sinn von לִפְנֵי פִּי הַחִירֹת בֵּין מִגְדֹּל וּבֵין הַיָּם wird sein: an einem Punkt (der w.-ö. Linie) zwischen Migdol und dem Meere, sodass sie Pi-hachiroth n. vor sich haben. Sie umgehen also von Etham bezw. el-Gisr aus in einem west-

südlichen Bogen Pi-hachiroth und drücken dann wieder nach Osten, dabei kommen sie an das Wasser. Das ist eine wenig Zeit beanspruchende Bewegung. P hat dann den Übergang an die Stelle der jetzigen Barre des Serapeums zwischen dem Timsah-See und den Bitterseen verlegt. Diese Barre ist wie die von Suez nur wenige Fuss höher als der Meeresspiegel, dazu von sumpfigen Stellen durchzogen; der Boden hat sich gehoben (die Sohle des Dariuskanals liegt jetzt über dem Meeresniveau); die Barre von el-Gisr ist alt, jetzt 10—15 m über dem Mittelmeer. Die weitere Bestimmung לִפְנֵי בַעַל־צְפֹן נִכְחוֹ wird kein Punkt südlich der Linie von Migdol bis zum Meere, also nicht westlich vom Meere, sondern wegen des Zusatzes נִכְחוֹ *ihm* (Baal-Zephon) *gegenüber* östlich von dem Meeresarm zu suchen sein (so schon Rosenmüller und Ewald; vgl. v. 9 על פי החירת *bei* P, dagegen לִפְנֵי בעל צפן). Eine Identifikation fehlt. Das ʿAtâḳah-Gebirge w. von Suez (Ebers HbA 166, auch Klostermann G. I. 60) ist viel zu weit vom Ausgangspunkt des Zuges entfernt (zur ganzen Frage vgl. vor allem das reiche Material bei Dillmann 151—159; HbA 166 568 1013). **3** הַמִּדְבָּר n. und s. vom W. Tûmîlât. **6** f. bei JE werden Wagen mitgenommen, die für die Verfolgung dasselbe sind, was bei uns die Reiterei. Anders P v. 9. שָׁלִשִׁם wäre als *Dreimänner* nicht aus Anschauung der ägyptischen Sitte geredet; die Ägypter stellen nur zwei Mann auf den Wagen (Erman 720). Das Wort bedeutet sonst *Kerntruppen*. Eine Erklärung steht aus. Strack zieht die römischen triarii zum Vergleich heran. **8** בְּיָד רָמָה, Num 15 30 *vorsätzlich, trotzig*, ist in diesem Sinn vielleicht Num 33 3 vorausgesetzt, wenn hier epexegetisch לְעֵינֵי כָל־מִצְרַיִם hinzugefügt ist. Kautzsch übersetzt *schlagbereit:* aber gerade nach P will Jahwe alles thun 7 4 f. Dem Vorschlag Klostermanns, Pentat. 165, st. רָמָה zu lesen רָפָה (vgl. 6 9) steht entgegen, dass *Kleinmut* der ausziehenden Israeliten zu ihrer vertrauensvollen Festigkeit nicht passt, mit der sie den Befehl v. 2 ausführen, auch wissen sie ja v. 4, wie alles gehen soll. Es bleibt nichts übrig als mit Keil und Strack unter יָד רָמָה die Hand Gottes zu verstehen, gemäss der Verheissung 7 4, und entsprechend dem בְּיָד חֲזָקָה und יָד גְּדֹלָה 14 31 bei JE: sie zogen aus unter dem Schutz der zu weiterem Thun erhobenen Hand Gottes. **9** Über פָּרָשִׁים bei den Ägyptern s. zu Gen 50 9. וְחֵילוֹ Strack zu v. 7 richtig *und seine übrige Heeresmacht*, natürlich Fussvolk: P lässt alle Waffengattungen von der Katastrophe betroffen werden. **11** הֲמִבְּלִי אֵין: das מִן ist kausativ. **12**^{b} ist nicht mehr Citat früherer Einwände, sondern Kritik der Lage. **13** אֲשֶׁר, in anderer Nuance als 10 6 und 34 18, in Konstruktion mit doppeltem Akkusativ: *als das was, als solche wie*, hebt den Gegensatz weniger Stunden hervor, „jetzo rot bald tot", jetzt als drohende Macht, dann kläglich umgekommen. **19** Das Dazwischentreten der Wolkensäule bezw. des Engels Gottes soll einen Zusammenstoss der Heere verhindern **20**$^{a\alpha b}$; nach Jos 24 7 wird den Ägyptern dadurch der Anblick der Israeliten entzogen, dazu passt, dass diesen **14**^{b} auferlegt wird, sich nicht durch Geräusch bemerklich zu machen. Der Zweck ist, eine ruhige, nicht überhastete Fortsetzung des Weges, nach J jedenfalls bei Nacht. J scheint, v. 20$^{a\gamma\beta}$ 24 Schluss, die Sache so dargestellt zu haben, dass die Wolkensäule bis zum entscheidenden Augenblick nach Seiten der Ägypter

dunkel war, den Israeliten aber Licht für den Weg vor ihnen gab, dann eines der Beispiele von absolut Wunderbarem in dieser Darstellung. Bei E könnte eine andere Darstellung gestanden sein s. zu v. 25. **21** stellt die Darstellungen von E und P mit der von J naiv zusammen. Die von J, wonach ein starker Wind das Wasser zurücktreibt und den Grund trocken legt, hat nichts unmögliches an sich. Bei den früheren Verhältnissen auf der Landenge von Suez mag bei einer durch entsprechenden Wind verstärkten Ebbe am jetzigen Ort der Barre ein Übergang freigelegt worden sein. Die Gezeiten bringen im roten Meere einen starken Unterschied des Wasserstandes (bis 3,3 m) und jäh umspringende Winde sind in dem Becken des roten Meeres häufig (s. Dillmann 153 165 f., HbA 987). Die Erscheinung mag den Israeliten auch später auffallend gewesen sein, da sie Ebbe und Flut vom Mittelmehr her nicht kannten. Schwierig ist nur die Bestimmung des Windes als קָדִים. Strack z. St. versteht den Ausdruck so, das Wasser sei nach Süden und Osten auseinandergetrieben worden. Aber v. 27 redet von Verdrängung nach einer Seite: die Ägypter fliehen der rückkehrenden Flut entgegen also nach Süden, wenn sie sich über die Richtung so täuschen konnten, so ist nach dieser Darstellung eine ziemlich breite Strecke trocken gelegt worden. Ein Ostwind hätte das Wasser den Israeliten entgegengetrieben. Es ist eine nordsüdliche Windrichtung nötig. Dass קָדִים *starker Wind* überhaupt sei, ist unbeweisbar; Gen 41 6 steht es ev. für *Südostwind* (doch s. z. St.), dann hier für *Nordostwind*, der thatsächlich, wie der SW-Wind in dem Meerbusen von Suez sich in der beschriebenen Weise geltend machen soll (s. bei Dillmann 166). Nach **22** entsteht eine schmale Spalte im Wasser, die Israeliten gehen בְּתוֹךְ הַיָּם; das unbegreiflichste dabei ist, dass die Ägypter nicht merkten, mit wem sie's zu thun hatten und sich in diese Gasse hineinwagten **23**. Strack macht das Wunder noch wunderbarer als es ist, und versteht v. 22^{b} so, das Wasser habe Schutzmauern gegen einen Flankenangriff der Ägypter gebildet. **24** אַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר: die Juden haben bis zur römischen Zeit die Nacht in drei Wachen geteilt, Jdc 7 19 I Sam 11 11 und diese Einteilung für den Tempeldienst beibehalten (Benzinger, Archäol. 203, Nowack, Archäol. I 215). Der Vorgang ist so gedacht, dass eine plötzliche Feuererscheinung eine Panik (הָמָם) im ägyptischen Zuge hervorruft. **25**^{a} geschieht ein Wunder an den ägyptischen Wagen: Jahwe macht, dass der ägyptische Heereszug *nur mühsam vorwärts kommt* $^{a\beta}$, nach MT in $^{a\alpha}$ dadurch, dass *er die Räder abspringen liess*, aber dann gings überhaupt nicht weiter; es ist daher mit LXX zu lesen וַיֶּאְסֹר *er hemmte* die Räder; וַיָּסַר ist eine Steigerung ins Handgreifliche. Die Hand Jahwes brauchten sie da gar nicht zu merken, das konnten sie auf den Sand schieben. Umkehr und Flucht war in der engen Gasse überhaupt nicht möglich; vielleicht gehört der Satz hinter v. 19^{a} und erklärt, warum kein Einholen zu Stand kam. In **26**^{b} wird מִצְרַיִם an Stelle vom ursprünglichen וְ פַרְעֹה stehen. **27** וַיִּנַּעֵר wird, von der Grundbedeutung *schütteln* aus, anschaulich schildern, wie die Ägypter im Wasser herumgewirbelt werden (Dillmann 167). **28**^{b} schliesst Stracks Annahme, der Pharao sei mit einem Teil noch am Ufer geblieben, gänzlich aus.

Cap. **15**. Das von den Rabbinen so genannte Meerlied zerfällt inhaltlich

in drei Abschnitte (Dillmann 168): v. 2–5 preist Jahwe als Erretter des Volkes mit specieller Begründung durch die Errettung am Schilfmeer, v. 6–10 schildert den Hergang, v. 11–18 die Konsequenzen.

1 רֹכְבוֹ ist *Reiter*, da im Zusammenhang des Verses nicht von Wagen die Rede ist. Von Reiterei redet in Cap. 14 speciell P. Zur Sache s. zu Gen 50 9. **2**^{a} wörtlich wie Jes 12 2^{b} Ps 118 14, זִמְרָה *Lobgesang*, noch Ps 81 3 98 5 Jes 51 3, ist junger Sprachgebrauch, ebenso aber das von Grätz emendierte עֻזָּרְתִּי. Jastrow ZATW 1896, 1—16 hat in überzeugender Weise dargelegt, dass יָהּ keine natürliche Abschleifung von יַהְוֶה, sondern ein künstlich und gelehrt erschlossener Gottesname ist (ganz anders freilich Hommel altisr. Überl. 100 f. 115. 225 f.). Das nicht kontrahierte Suffix ארממנהו kommt nur in Poesie und gehobener Rede vor und ist kein Zeichen des Altertums, vgl. Jer 5 22 22 24. **4** Das Fehlen der Nota acc. ist poetischer Stil, Konservierung eines Zuges der älteren Sprache. וְחֵילוֹ scheint zu beweisen, dass das Lied auch P kennt, s. 14 7. **5** Der Plural תְּהֹמוֹת setzt so gründliche Verflüchtigung der ursprünglichen Bedeutung von תְּהֹם voraus, dass sein Gebrauch gegen hohes Alter des Liedes spricht. יְכַסְיֻמוֹ: Das Suffix מוֹ (wofür hier מוֹ), vgl. auch v. 7 9 10 12 15 17 i. G. neunmal, הֶם nur v. 16, scheint ein archaistischer Rest zu sein (Ges.-Kautzsch^{26} § 58 g. 32 m, Stade Gr. § 348), aber die Beibehaltung des radikalen Jod kommt (vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 75 dd. u) gerade in jüngeren Schriften öfter vor; der sprachliche Archaismus ist also künstlich. Auch מְצוֹלָה ist den jüngeren Schriften geläufig. **6** נֶאְדָּרִי ist (vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 90 l, Stade Gr. § 343) maskulinische Verbindungsform, v. 6$^{a\beta}$ also Apposition zu יְהוָה, der Parallelismus ist nicht v. 6^{a} ‖ 6^{b}, sondern v. 6 ‖ 7^{a}, 7^{b} ‖ 8$^{a\alpha}$, 8$^{a\beta}$ ‖ 8^{b}. **8** קָפְאוּ *gerinnen*, wie im Aram., hat Zph, Sach, Hi. הֲרִיק vom Zücken von Waffen hat P, Hes, Hab, Ps 35. **10** Für den Vergleich mit sinkendem Blei hat schon Knobel auf Il. 24 80 verwiesen. Zu beachten ist der Psalmenton in **11**: zu $^{a\alpha}$ vgl. Ps 86 8, zu ^{b} Ps 86 10^{a} 96 4^{b}. נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ ist ohne Beziehung zum Gegensatz Sünde, sachlich von נֶאְדָּרִי בַכֹּחַ v. 6 nicht weit entfernt; zur Sache vgl. Smend, S. 333 ff., Marti^{3} 137. תְּהִלֹּת *Ruhmesthaten* hat auch Ps 78 4, Jes 60 6. **12** spielt auf die Rotte Korah an. Auch die folgenden Verse reden von späteren Ereignissen. **13** Auch זוּ wird nicht in der alten Sprache gebraucht. Ob נְוֵה קָדְשֶׁךָ das Heiligtum in Jerusalem ist oder das ganze Land, ist schwer zu entscheiden; doch vgl. v. 17^{a}. **14** פְּלֶשֶׁת kommt in der älteren Literatur nicht vor (vgl. Jes 14 29 31 Ps 60 10 83 8 87 4 108 10 Joel 4 4). Zur Sache vgl. oben 13 7. **14** f. redet vom Anzug Israels gegen Palästina, v. 13. Zu אַלּוּף vgl. Gen 36 15. Die von Siegfried-Stade und R. Smith (vgl. Dillmann 174) vorgeschlagene Korrektur אַלְפֵי hat das parallele אֵילֵי gegen sich. **16** Der Richtungsakkusativ אֵיתָמָה ist bedeutungslos, dient höchstens dem Pathos (vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 90 g). Statt בִּגְדֹל könnte בְּגָדֵל zu lesen sein, l. c. § 132 c. עַד *schliesslich, so .... denn*, mit Imperf. wie אָז v. 1 15, l. c. § 107 c. 164 f. **17** עָבַר ist erfolgreiches Passieren von Hindernissen. הַר נַחֲלָתְךָ würde man, da von einem Einpflanzen des vorexilischen Volkes auf dem Zion nicht wohl geredet werden kann, als das *Bergland* Kanaan verstehen, wie Dtn 3 25 Jes 57 13 Ps 78 54. Da indessen $^{a\beta b}$ parallel zu $^{a\alpha}$ von einem Heiligtum die Rede ist, die

von Wellh. Prol. 23 Anm. vorgeschlagene Streichung des Passus aber $^{a\alpha}$ als Fragment zurücklassen würde, so ist festzustellen, dass das Lied unwillkürlich die Situation unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil wiederspiegelt, wo allerdings zunächst eben der Zion und seine Umgebung „Erbe des Volkes" und „das heilige Land", v. 13, war, auf dem dieses eingepflanzt war. Die Rückkehr aus der Gefangenschaft gab genug Anlass, des Auszugs aus Ägypten zu gedenken. **20** תֹּף das in der späteren Tempelmusik nicht verwendete Tamburin. **21** Zum Lied des Mirjam vgl. das Lied, mit dem die Weiber den siegreichen David begrüssen I Sam 18 7.

Die historische Frage des Auszugs aus Ägypten.

Der sagenhafte Charakter der vorliegenden Gestalt der Überlieferung über die Befreiung Israels aus Ägypten steht ausser Zweifel. Die Unsicherheit der Erinnerungen an die Eroberung des Landes und die Kämpfe vor der Königszeit lässt eine genaue Erinnerung an die noch weiter zurückliegenden Vorgänge nicht erwarten. Thatsächlich beweisen die einzelnen Züge der Erzählung, die Häufung von Wundern, die Unsicherheit der Überlieferung über die Grösse und die Wohnsitze des Volkes in Ägypten, dann auch die Mangelhaftigkeit des Synchronismus (s. zu 13 17), dass die vorliegende Gestalt der Erzählung ein Gebilde der Sage ist. Dass der Gesamtgrundstock des Volkes Israel sich in Ägypten befunden habe und dort zum Volk der 12 Stämme ausgewachsen sei, ist schon dadurch abgeschnitten, dass das Volk erst in Kanaan sich zu einer eigentlichen Einheit zusammengeschlossen hat. Gleich hier ist festzustellen, dass auf ägyptischen Denkmälern bis jetzt über den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten sich überhaupt nichts gefunden hat. Speciell der Aufenthalt eines fremden Volkes im Niltal selbst wäre nur unter Voraussetzung von politischen Umwälzungen in Ägypten möglich; Spuren von solchen, die in Betracht kämen, fehlen völlig. Die historische Frage kann nur so gestellt werden, ob der Überlieferung nach J Thatsächliches zu Grund liegt.

Oder ist sie vielleicht reine Dichtung, gar tendenziöse Dichtung? H. Winckler, Geschichte Israels I, sieht es so an. Der einzige thatsächliche Hintergrund der ganzen Überlieferung sei die frühere Ansässigkeit Israels bezw. der Stämme, die Palästina erobert haben, in Muṣri (in Nordarabien s. zu Gen 16 1), der Aufenthalt in Ägypten dagegen eine von David d. h. von seinen Hofdichtern ausgebildete, nicht volkstümliche, sondern literarisch überlieferte Legende, deren Zweck sei, die Zusammengehörigkeit der israelitischen Stämme mit Juda als alt zu beweisen. Dass die älteren Propheten auf den ägyptischen Aufenthalt Israels Bezug nehmen, bestreitet Winckler; Am 2 10 5 26 f. 9 7 Hos 2 17 11 1 f. 12 1 13 4–6 seien sekundäre Zusätze, Am 4 10 Hos 8 13^{b} 9 3 11 5 beziehen sich nicht auf diese Sage (S. 30 f. 55—59). Gelegentliche Verwechslung vom Miṣraim und Muṣri ist ja sehr leicht möglich, aber die von Winckler angenommenen Erfindungen des davidischen Hofes sind nicht wohl denkbar angesichts der Bedeutung, die die Überlieferung des Nordreiches für die gesamte israelitische Überlieferung gehabt hat. Auch widerstreben die von Winckler anerkannten Stellen in Am und Hos seiner Aufstellung.

Die Vorstellung eines ägyptischen Aufenthalts hat, mit gewissen gleich zu nennenden Reserven, keine Schwierigkeit; der Name Moses, dessen Existenz und Wirksamkeit eine unentbehrliche Voraussetzung für das Verständnis der Geschichte Israels ist, ist ein ägyptischer, weist also auf ägyptische Berührungen zurück. Die Frage ist, was der mutmassliche Kern der Sache sein mag.

Unter Gosen, wo die Israeliten die Städte Pithom und Raëmses bauen, versteht J deutlich das W. Tûmîlât. Mehr der Name, den LXX dafür hat, Γεσεμ Ἀραβίας, als die doch von einem judäischen Gebiet redenden Stellen Jos 10 41 11 16 15 51, können es nahelegen, unter Gosen an das Gebiet östlich von der ägyptischen Ostgrenze zu denken (vgl. Klostermann GJ 42, Hommel altisr. Überl. S. 226, Stade, Entstehung d. V. I. S. 8 f.). Es kommt aber darauf am Ende nichts an; dass dieses Gebiet in den hier in Betracht kommenden Jahrhunderten in der ägyptischen Machtsphäre lag, ist zweifellos; die Vorstellung,

dass asiatische Nomadenstämme mit Wissen und Einverständnis der Ägypter sich dort aufhielten, hat nichts gegen sich, auch nicht, dass solche Nomaden die Grenzbefestigung passieren dürfen „um ihre Herden auf dem Felde des Pharao zu weiden." Stade denkt beispielsweise an die Steppen südlich vom W. Tûmîlât. Es ist ohnehin genügend bezeugt, dass diese Nomaden gerne auf ägyptisches Gebiet übertraten, mit oder ohne Erlaubnis, sei's um das Weideland im Delta zu benutzen, sei's um zu Brotfrucht zu kommen (vgl. Stade Gesch. Isr. I 128 mit dem auch HbA 54 mitgeteilten Bild aus Benihassan; Stade, Entst. d. V. I. 8f. 10).

Es ist, wie namentlich Stade l. c. S. 10 ff. ausführt, denkbar, dass der israelitischen Überlieferung ein in diesen Verhältnissen sich bewegender, vom ägyptischen Standpunkt aus wenig bedeutender und daher weiter nicht beachteter Vorgang zu Grunde liegt. Israelitische Nomaden mögen, mit oder ohne besondere Erlaubnis, die Landenge von Suez überschritten haben. Das Verhältnis zu Ägypten mag ihnen drückend geworden sein, sei's dass ein Pharao, ob es nun Ramses II. oder ein anderer war, diese Nomaden mit zu Staatsbauten heranzog, sei's dass bei irgend einem Konflikt mit der Verwaltung des ägyptischen Staates dessen Behörden das Hausrecht wahrten, sei's dass man in Ägypten ohne einen solchen besondern Anlass durch allgemeine Erwägungen sich veranlasst fand, die Oberhoheit, unter die sie sich begeben hatten, praktisch werden zu lassen. Aus der Josephsgeschichte folgert Stade S. 12, dass nur ein Teil der nach Gosen — in seinem Sinn — eingewanderten Stämme, die Grundlage der späteren Rahelstämme, von dieser „Bedrückung" betroffen wurde. Dem Aufenthalt des Leviten Mose am Sinai und seiner Rückkehr nach Ägypten zum Zweck der Befreiung des Volkes, mag zu Grunde liegen, dass die Leastämme überhaupt ausserhalb der Beziehung zu Ägypten blieben, nach dem Sinai wanderten und mit den dort hausenden Stämmen und deren Kult in Berührung traten. Verbindungen von Nomadenstämmen haben immer kriegerische Zwecke; Stade nimmt an, die Konföderation sei entstanden unter dem Zwang ägyptischer Versuche, die Nomaden der Grenzdistrikte in ein strafferes Abhängigkeitsverhältnis zu bringen. Von der unter dem Schutz des von den Stämmen am Sinai verehrten Gottes Jahwe geschlossenen Föderation wird Mose an die in Ägypten geknechteten abgeordnet. Wellh. isr. u. jüd. Gesch. 11 nimmt auch den Zug der Überlieferung auf, eine Heimsuchung Ägyptens durch eine Pest habe die Aktion ermöglicht oder doch erleichtert. Da die Grenzbefestigungen ihnen die Strassen verlegten, wagten sie den Durchzug durch das Schilfmeer; wie das zu denken ist, wurde bei der Erklärung gezeigt. Wenn die Überlieferung das unter Führung des Pharao sie verfolgende ägyptische Heer im Schilfmeer umkommen lässt, so wird das eine Übertreibung sein, die im Verhältnis von Gen 26 7–11 und 20 1–7 zu 12 10–20 ein instruktives Seitenstück hat: es ist nur natürlich, dass die an der Grenze liegenden Truppen das Entweichen der unbotmässigen Nomaden zu verhindern suchten und dass ein Officier mit ihrer Verfolgung beauftragt wurde; dass dieser mit seiner Abteilung in der von J geschilderten Weise zu Grunde ging, bleibt innerhalb der Grenzen des Möglichen. Wie gesagt, vom ägyptischen Standpunkt aus mag es ein herzlich unbedeutender Grenzvorfall gewesen sein, für die beteiligten Stämme wurde es ein Ereignis von grundlegender Bedeutung: sie haben darin eine Probe der Macht Jahwes, des Sinaigottes, gesehen, in dessen Schutz sie sich gestellt hatten. Es ist mit dieser nüchternen Betrachtung sehr wohl vereinbar, was Stade l. c. S. 12 ausführt, dass diesem an sich wenig bedeutenden Ereignis die grundlegende Bedeutung zukommt, die es in Israels Erinnerung hat. Die enge Verbindung von Jahwe und Israel und der historische Charakter der Religion Israels ruht darauf. Und auch die theologische Betrachtung der Sache wird, wie Stade l. c. S. 13 hervorhebt, dadurch nicht im mindesten gehindert, dass man die sagenhafte Ausschmückung der zu Grunde liegenden Thatsache als solche erkennt und anerkennt, so wenig als das Christentum durch die Erkenntnis hinfällig wird, dass Jesus anders gewesen ist, als ihn das auf der Logosspekulation beruhende Dogma zeigt.

Mose ist ein ägyptischer Name; ein Grab auf dem Boden Palästinas hat er nicht; das ist später aufgefallen, als man die Gräber der Väter des Volkes zeigte. Er ist also kein Heros eponymus. Dass die Legende seiner Person und seines Werkes sich lebhaft

angenommen hat, ist nicht anders zu erwarten. Ein Recht, die Geschichtlichkeit seiner Person und seines Werkes zu leugnen, folgt daraus nicht. Die Verbindung Jahwes und Israels hat den Charakter einer geschichtlichen Religion, nicht den einer Naturreligion. Fragt man nach Faktoren, die eine solche Verbindung herzustellen geeignet sind, so sieht man sich unwillkürlich nach einer überragenden, führenden, epochemachenden Persönlichkeit um. Winckler macht zu dieser Persönlichkeit den David. Aber es sind zwei, von Wellh. isr. u. jüd. Gesch. 13 und Stade, Entst. d. V. Isr. 11 geltend gemachte Thatsachen, die weiter zurückweisen. Wenn das Königtum gleich die erste Zusammenfassung zu politischer Einheit gewesen ist, ein israelitisches Gemeinbewusstsein ist schon vorher vorhanden gewesen, und je weniger es in politischer Zusammenfassung der verschiedenen Volksteile einen Rückhalt hatte, desto lebendiger muss es gewesen sein; Königtum und Priestertum haben sich im alten Israel niemals gedeckt, also ist die nationale Jahwereligion keine Schöpfung des Königtums gewesen, sondern älter als dieses. Dazu kommt weiter: Israel hat die Kanaaniter sich einverleibt und deren Kultur und Heiligtümer übernommen. Das nach seiner nationalen Herkunft sehr stark gemischte Volk ist trotzdem nicht kanaanitisch, sondern israelitisch; das setzt wieder voraus, dass eine specifische geistige Einheit der israelitischen Stämme schon bei ihrer Einwanderung bestand. Diese Einheit ist der Natur der Sache nach eine religiöse gewesen; es ergiebt sich das aber im besondern auch daraus, dass die von den Israeliten übernommenen Landesheiligtümer Jahweheiligtümer geworden sind. Wenn der Verlauf der Geschichte Vorgänge postuliert, wie sie als Kern der Moseüberlieferung zu vermuten sind, so liegt kein Grund vor, diese einfach zu streichen, weil sie, sehr natürlicher Weise, von Legende überwuchert ist. Was auch der nüchternen historischen Überlegung als Person und Werk Moses nicht sowohl nachweisbar sondern eben als historisches Postulat bleibt, das berechtigt durchaus, ihn an die Spitze der Propheten zu stellen, wenn gleich seine Wirksamkeit zugleich eine „politische", der der Richter zu vergleichende gewesen ist.

Es bleibt noch die Frage nach der mutmasslichen oder möglichen Zeit dieser Ereignisse. Die Überlieferung von J bringt sie mit dem Bau der Städte im W. Tûmîlât zusammen. Das führt auf die Zeit Ramses II. (nach E. Meyer 1300—1230, nach Hommel 1348—1281). Stade l. c. S. 7 und Steindorff ZATW 1896, 330 machen gegen diese Kombination die Schwierigkeit geltend, welche sich aus der von Flinders Petrie im Winter 1895/96 gefundenen Inschrift aus dem 5. Regierungsjahr des Mernephtah II., des Sohnes und Nachfolgers Ramses' II. erhebt. Dieser erzählt da in einem Bericht über seine Erfolge gegen die Cheta, Kanaan, Askalon, Gezer, Ino'am (w. von Tyrus) und Charu (dem südl. bzw. sw. Palästina) *Isir'il ist verwüstet und seine Saaten vernichtet* (so nach Hommel, altisr. Überl. S. 266; Steindorff ZATW 1896, 331 *Y-si-r-'l ist ein . . . . ohne Frucht*). Bei dem Namen steht das Determinativ für *Menschen*, es ist also ein Volk oder ein Stamm Israel gemeint. Ist daraus mit Notwendigkeit zu schliessen, dass das uns als Israel bekannte Volk damals schon im Lande sich festgesetzt hatte, dass also die durch die Überlieferung nahegelegte Versetzung des „Auszugs aus Ägypten" in die Zeit Ramses II. oder Mernephtah's ein Irrtum ist? Der Name Jakob (und Joseph) wird in der Liste der von Dhutmes III. besiegten palästinensischen Gebiete schon um 1450 genannt (s. m. Gen S. 267f.); es könnte mit Israel in der Inschrift Mernephtahs eine ähnliche Bewandnis haben. Der von Steindorff aus der Erwähnung Israels bei Mernephtah gezogenen Folgerung, dass die Eroberung des Landes durch die verbündeten israelitischen Stämme mit dem aus den Tell-el-Amarna-Briefen bekannten Vordrängen der Chabiri, der *Verbündeten*, um 1400 identisch sei, stehen doch immer noch Bedenken entgegen. Wenn die Gleichung chabiri = עברים auch lautlich einwandfrei ist (vgl. aber Stade), so ist damit immer noch nicht gesagt, dass nur die Israeliten und nicht auch andere über die Jordanspalte herüber drängende Stämme als עברים bezeichnet wurden. Der Annahme, dass עברים eine missverstehende Deutung von chabiri sei, steht doch entgegen, dass חבר *verbündet sein* dem Hebräischen geläufig ist. Auch wenn Winclers Identifikation der Chabiri mit den GAS·SA oder SA·GAS wegfallen müsste, so ist bei dem heutigen Stande der Frage doch noch einige Zurückhaltung geboten (zur Sache vgl. u. a. Winckler, Gesch. Isr. I 17—20, Hommel, altisr. Überl. S. 230ff.,

Stade, Entst. d. Volkes Isr. S. 39f. Note 14, P. Haupt bei W. H. Bennett, Joshua). Vollends die Frage nach dem Datum und dem Pharao der Bedrückung und des Auszugs ist, ehe bestimmte inschriftliche Zeugnisse reden, immer noch mit E. Meyer § 288 Anm. als eine müssige anzusehen. Über die Wertlosigkeit der mit der Überlieferung in Ex verglichenen Notizen aus Manetho, Chaeremon von Naucratis und dem Papyrus Harris vgl. Klostermann, Gesch. Isr. S. 37—41.

2. Die Erhaltung des Volkes in der Wüste 15 22—17 16.

Zum Text: **15 22** וַיִּצְאוּ LXX καὶ ἤγαγεν αὐτούς. **23** שְׁמָהּ LXX Pesch. שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא. **25** וַיִּצְעַק Sam. LXX Pesch. + מֹשֶׁה. וַיּוֹרֵהוּ Grätz nach LXX καὶ ἔδειξεν αὐτῷ, Pesch. ܘܐܪܗܘ: וַיֹּרֵאֵהוּ. **16** 6 בְּנֵי LXX praem. עֵדַת wie v. 1. **7**$^{a\beta b}$ (בשמעו—עלינו) nach Grätz Dittographie aus v. 8. **8** מְלִינִם Grätz נְלוֹנִים. עָלָיו nach LXX καθ' ἡμῶν Grätz עָלֵינוּ. **13** בָּעֶרֶב LXX om. בְּ. **14**^{a} LXX om. דַּק מְחֻסְפָּס דַּק כַּכְּפֹר LXX λεπτὸν ὡσεὶ κόριον λευκὸν ὡσεὶ πάγος, Pesch. ܕܩ ܡܚܣܦܣ ܐܝܟ ܟܦܪܐ, Vulg. minutum et quasi pilo tusum in similitudinem pruinae. Grätz hält דק מחספס für Dittographie (?). **21** בַּבֹּקֶר אִישׁ כְּפִי אָכְלוֹ om. LXX B, בַּבֹּקֶר om. Vulg. **32** מְלֹא Sam. LXX מִלְאוּ. מִמֶּנּוּ nach LXX τοῦ μάν Grätz מִמֶּן. הֶאֱכַלְתִּי אֶתְכֶם LXX ἐφάγετε ὑμεῖς. בְּהוֹצִיאִי LXX ὡς ἐξήγαγεν . . . κύριος. **33** צְנְצֶנֶת LXX + וְהָב. וְתֵן LXX B καὶ ἐμβάλετε. Vor **34** eine Lücke, s. Kautzsch. **17 1** לְשִׁתּוֹת הָעָם LXX τῷ λαῷ (ὥστε) πιεῖν. **2** תְּנוּ l. m. heb. Cdd. Sam. LXX Pesch. תְּנָה. מַה־ 2) Sam. Targ. Jonathan LXX Pesch. ומה־. **5** מַטֶּךָ LXX τὴν ῥάβδον. **9** לָנוּ LXX Pesch. לְךָ. + אֲנָשִׁים LXX δυνατούς. אָנֹכִי LXX Pesch. praem. וְהִנֵּה. **10** לְהִלָּחֶם LXX Pesch. praem. וַיֵּצֵא. אַהֲרֹן Sam. LXX Pesch. praem. וְ. **11** יָדוֹ Sam. Verss. יָדָיו (Korrektur nötig? MT: er hält den Stab mit einer Hand, mit den Händen wechselnd; erst wie beide müde sind, braucht er Hilfe). **12** כְּבֵדִים Grätz כְּבֻרוֹת. אֱמוּנָה Grätz praem. בְּ. **13** וַיַּחֲלֹשׁ Grätz וַיֶּחֱרַם. **16** יָד עַל־כֵּס יָהּ LXX ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ (setzt כסיה, mit כְּפָה zusammenbringend, voraus), Targ. Pesch. Vulg. כְּפָא st. כסיה; st. כֵּס die meisten נֵס, Grätz heb. Cdd. נָשָׂא עַל־נֵס.

Analyse: 15 22–25^{a} gehört jedenfalls nicht P (vgl. v. 22 Hiph. וַיַּסַּע, יַם סוּף, einfaches יִשְׂרָאֵל gegen 16 1–2 17 1, auch die Wüste *Sur* gegen die Wüste Etham Num 33 8), zeigt keine Spuren der Komposition und keine besonderen Merkmale von J oder E. Satz 25^{b} ist rhythmisch gebundene Rede und fügt sich in den Zusammenhang hart ein, formell wegen der plötzlichen Bezugnahme auf das Volk (נִסָּהוּ, לוֹ), sachlich, da hier vor Ankunft am Sinai von einer Gesetzgebung die Rede ist. Der Satz scheint auf eine Ableitung des Namens Massa abzuheben, die freilich von der in 17 2$^{b\beta}$ ff. verschieden ist; die Ausdrücke kehren bei E wieder; vgl. zu $^{h\alpha}$ Jos 24 25^{b}, zu נָסָה Gen 22 1. Der Satz macht den Eindruck eines versprengten Fragments. v. 26 schliesst eine Ansprache im dtn-istischen Geschmack an (vgl. הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה׳ Dtn 6 18 12 25 28 13 19 21 9; zu den Krankheiten der Ägypter vgl. Dtn 7 15), vielleicht ein magerer Ersatz für das in v. 25$^{b\beta}$ in Aussicht gestellte. v. 27 mit konkreter Schilderung einer Örtlichkeit ist wieder JE (nicht P vgl. die andersartigen Formeln der Weiterbewegung 16 1 17 1); Quellen und Bäume werden die Heiligkeit des Ortes bezeichnen.

16 1 f. führt den Bericht von P^{g} weiter (vgl. כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל v. 1 2, die genaue Datierung v. 1, Aaron neben Mose v. 2 f. Auch v. 3 mit Anrede an Mose und Aaron wird meist P zugeschrieben (מִן אֶרֶץ, doch vgl. קָהָל, מִי יִתֵּן wie Num 20 4 gegen עֵדָה); man könnte an Grundlage aus JE denken. In v. 4 f. greift v. 4$^{b\beta}$ 5 mit einer Nebenbestimmung der Hauptsache vor; die Bezugnahme auf das noch nicht gegebene Gesetz v. 4$^{b\beta}$ ist eine Entgleisung; v. 4$^{b\beta}$ 5 ist trotz dem Widerspruch von Wellh. Comp. 326 f. einer gegenüber P^{g} sekundären Hand zuzuschreiben, v. 4$^{a\beta}$ ist für JE möglich (vgl. דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ wie 5 13). v. 6–8 ist neben v. 9–12 unmöglich: v. 6^{b} zeigt gegen v. 12^{b}, v. 7$^{a\alpha}$ gegen v. 10^{b}, v. 7$^{a\beta}$ 8$^{a\beta}$ gegen v. 9^{b} 12$^{a\alpha}$, v. 8$^{a\alpha}$ gegen v. 12$^{a\beta}$ ein Vorgreifen; dazu ist von כְּבוֹד יְהוָה v. 10 und 7$^{a\alpha}$ in verschiedenem Sinn die Rede, v. 6 f. lässt sich also auch nicht durch die von Kuenen und Wellh. vorgeschlagene Umstellung hinter v. 9–12 für P^{g} behaupten; dabei ist v. 7$^{a\beta b}$ wohl mit Grätz

als Dittographie aus v. 8 anzusehen. An v. 1–3 schliesst v. 9–15 lückenlos an. Dass die Verse aus P sind, beweist die steife Feierlichkeit, in der die Auflehnung des Volkes beigelegt wird, im einzelnen die Formel כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל v. 9f. Da nachher (vgl. v. 15f.) nur vom Man die Rede ist, muss man freilich fragen, ob die Wachteln nicht ein Zusatz sind, vielleicht mit Rücksicht auf die ägyptischen Fleischtöpfe in v. 3; die Worte v. $12^{b\beta}$ mit ו von v. $12^{b\gamma}$ und v. 13^{a} liessen sich leicht auslösen. Doch lässt sich nichts sicheres sagen. Denkbar wäre, dass P^{g} die verhängnisvolle Wachtelgabe von JE in Num 11 in einer unverfänglichen Weise wiedergeben wollte. Über einen starken redaktionellen Eingriff in v. 10 s. nachher. Satz v. 15^{a} ist Dublette zu v. 31^{a}, daher nicht aus P, auch ist die Eröffnung Moses v. 15^{b} gewichtiger und überraschender, wenn sie unmittelbar an v. 14 anschliesst. v. 16 hält Wellh. Comp. 323, jetzt auch Bacon für nicht einheitlich; aber v. 16^{b} präcisiert die Bestimmung von $^{a\gamma}$, dass jeder nach Bedarf einsammeln soll, durch die Angabe, wie der häusliche Bedarf zu berechnen ist. Die Notierung der Ausführung v. 17 entspricht der Art von P, dagegen das neben der v. 16^{b} gegebenen Ordnung unnötige Wunder v. 18 macht den Eindruck, auf einem Missverständnis von v. 16 zu beruhen. Im folgenden schliesst v. 21^{a} an v. 17 an; ob 21^{b} an 21^{a} gut anschliesst und auch P gehört, kann man fragen (vgl. v. 32; s. Dillmann 190); möglicherweise sind v. 20 und v. 21^{b} zwei Parallelen in JE. v. 31^{a} hat nur an 17 $21^{a(b?)}$ Anschluss. In v. 22–30 liegt eine kasuistische Ausspinnung vor. v. 22 setzt das Wunder von v. 18 voraus; zu ihrer Überraschung messen die Israeliten am Freitag zwei Gomer für den Kopf. Ein Bedachtnehmen auf den Sabbat würde bei P^{g} an sich nicht befremden, aber die Art und Weise, wie diese Rücksichtnahme v. 22 eingeleitet ist, nötigt, auch v. 22–26 an P^{s} zu weisen. Eine weitere Novelle dazu scheint v. 27–30 zu sein. Es zeigt sich auch hier, dass P^{g} auf die Frage nach der Einführung und Handhabung des Sabbatgebots im Stich lässt (s. m. Gen S. 15; vgl. auch Ex 31 12ff.). v. 32–34 ist zuletzt auch von Bacon P^{g} abgesprochen worden. Der Text ist nicht in Ordnung, wie die Lücke von v. 34 zeigt. Eine solche Textalteration deutet eher auf Veränderung einer quellenmässigen Vorlage hin. Formell ist v. 32 (vgl. v. 16) eine Eröffnung an das Volk. Daran würde sich am natürlichsten die Mitteilung anschliessen, dass — durch welche Organe? — der Befehl ausgeführt wurde v. 34^{a}. Dann ist v. 33 sekundär. Kautzsch hält auch v. 34^{b} für sekundär. Indessen wenn P^{g} Aufbewahrung von Man berichtet, so ist nach Analogie von Num 17 25ff. Deposition im Allerheiligsten, nur vielleicht durch Mose selbst, natürlich. P^{g} konnte eine solche Notiz nicht vor der Errichtung des Heiligtums geben. Es liegen nun aber, worauf Dillmann 181 184f. 192 und Bacon 82f. aufmerksam machen, noch andere Indizien dafür vor, dass die ganze Erzählung hinter die Sinaigesetzgebung gehört: v. 9 soll die Gemeinde vor Jahwe treten — wo und wie? es ist höchst überraschend, dass sie v. 10 nach der Wüste hinblicken, die sie ohnehin rings umgiebt, und dort Jahwes Herrlichkeit in der Wolke sehen. In ähnlichen Fällen blicken sie sonst nach dem heiligen Zelt und sehen Jahwes Herrlichkeit in der dieses bedeckenden Wolke, vgl. 40 34f. Lev 9 6 23 Num 14 10 16 19 17 7 20 6. Die Annahme הַמִּדְבָּר sei eine Korrektur des R, der die Erzählung an den jetzigen Ort gebracht hat, es sei also ursprünglich הַמִּקְדָּשׁ oder אֹהֶל מוֹעֵד (s. Dillmann 186) oder הַמִּשְׁכָּן (Bacon) dagestanden, hat alles für sich. Eine weitere Spur ist vielleicht das namenlose בַּמִּדְבָּר v. 2 (Dillmann 184): nach v. 1 ist es überflüssig, es scheint hier ein Name gestrichen worden zu sein. Die Versetzung an den jetzigen Ort ist dann einer der wenigen Fälle, in denen R sich nach JE gerichtet hat; in JE wird die Spende des Man gleich in den Anfang gefallen sein, wenn die Israeliten Num 11 desselben schon überdrüssig sind. Der Zusammenhang von P^{g} wird unterbrochen durch v. 19f. Es ist nicht denkbar, dass P^{g} annahm, dass Würmer in dem Manna entstehen und dieses stinkend wird. Das Manna ist bei P^{g} eine geweihte, der Aufbewahrung im Heiligtum würdige und auch fähige Gabe. Diese drastische Schilderung und wohl auch v. 21^{b} wird JE gehören. Die Bezugnahme von v. 23f. auf v. 19f. ist dann ein Beweis, dass v. 22–26 erst nach der Vereinigung von P^{g} mit JE geschrieben ist. Weitere Spuren von JE sind ausser v. $4^{ab\alpha}$ nach v. 15^{a}, Dublette zu v. 31^{a}, und v. 31^{b} Dublette zu v. 14. In v. 35 sind ^{a} und ^{b}, speciell $^{a\beta}$ und $^{b\beta}$ Dubletten; $^{b\beta}$ mit אֶרֶץ כְּנַעַן wird P gehören, $^{b\alpha}$, nach Grätz Dittographie, wird Redaktionsklammer sein,

$^{a\alpha}$ können beide Parallelen geschrieben haben. Bacon hat die Fragmente aus JE, entgegen der Ansicht anderer Kritiker an E und dann Num 11 4–9 an J gewiesen. Man wird besser nichts entscheiden. Das merkwürdige Operieren mit dem aram. Fragewort מָן v. 15^{a} ist mit den etwaigen Aramaismen in E nicht zusammenzustellen. v. 36 ist selbstverständlich eine gelehrte Glosse.

Der 17 1–7 einleitende Satz v. 1$^{ab\alpha}$ gehört P^{g} (vgl. Formel des Zugs, כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, לְמַסְעֵיהֶם, עַל־פִּי *auf Befehl*). Der Rest des Verses 1$^{b\beta}$ ist für das Folgende unentbehrlich. Der Zusammenhang v. 1$^{b\beta}$–7 gehört der ganzen Art nach JE und zeigt Fugen: v. 2$^{b\alpha}$ und 2$^{b\beta}$, v. 1$^{b\beta}$ 2$^{a\alpha}$ und v. 3, v. 5$^{a\alpha}$ und 5$^{a\beta}$ sind Dubletten, in v. 7 sind zwei Varianten, eine Massa- und eine Meribaerzählung, verbunden; in v. 6^{b} ist nicht mehr vom Volk, sondern nur von anwesenden Ältesten die Rede. Num 20 1–13 erzählt ein aus JE und P zusammengesetztes Stück einen identischen Vorgang in Kades. Es liegt also ein Fall ungewöhnlicher redaktioneller Schiebung vor. Die Beteiligung von J an Ex 17 1$^{b\beta}$–7 werden die Ältesten beweisen, wohl auch die Singularsuffixe v. 3$^{b\beta}$, auf E weist der Stab Moses und der Name Horeb v. 6. Ebenso ist an JE in Num 20 J und E beteiligt (vgl. den Stab Moses v. 8 f. 11). Eine Scheidung ist im einzelnen aber nicht möglich, auch wenn man noch sagen kann, dass das Operieren mit נִסָּה v. 2$^{b\beta}$ E, dann v. 2$^{b\alpha}$ mit רִיב J gehört. Cornill ZATW 1891 20 ff. hat die Verschiebung auf Rechnung von R gesetzt; seine scharfsinnige Argumentation wird aber daran scheitern, dass Ex 17 3–6 nicht einheitlicher Text aus E und v. 2 7 nicht einheitlicher Text aus J ist. Auch ist ein solches Eingreifen von R in JE ohne Analogien. Es ist deutlich, dass E den Vorgang an den Horeb verlegt — an dem im jetzigen Zusammenhang von JE das Volk sich aber auch noch nicht befindet. Eine Lösung des Rätsels ist noch nicht erreicht. Bei der Annahme, dass R^{je} den parallelen Vorgang bei J und E nicht bloss einmal sondern zweimal kombiniert hat, um keine der Örtlichkeiten, Kades und Horeb des Wunders zu berauben, bleibt es ganz unverständlich, warum dann nicht einfach die beiden Parallelen belassen worden sind. Vielleicht hat ein erster Versuch beide Parallelen zusammen geschoben und ein zweiter dann, um beiden Örtlichkeiten ihr Wunder zu lassen nachträglich differenziert? Weiter aber ist es eine höchst peinliche Frage, ob diese Geschichte in den Vorgängen am Horeb-Sinai überhaupt unterzubringen ist. Ist der Name Horeb für einen andern Namen verschrieben? הַצּוּר בְּחֹרֵב lautet nicht, als sei Horeb ein Berg und der Fels ein Teil desselben. Dazu vgl. 19 1! Möglicherweise könnte eine solche Namenverderbnis der Anlass gewesen sein, dass das Stück aus seinem ursprünglichen Platz in JE entfernt und am jetzigen, übel genug, untergebracht wurde.

Ein einfacher und geschlossener Text ist 17 8–16. Der Stab Moses weist das Stück E zu. Nur ist auch hier zu fragen, ob die Erzählung nicht in einen späteren Zusammenhang gehört. Sie setzt die Organisation des Volkes voraus, von Josua wird v. 14 geredet, als sei er schon Moses designierter Nachfolger; das Stück steht darnach hier verfrüht und gehört zur Schilderung der Kämpfe des Volkes auf dem Wege nach Kanaan. Bacon 93 meint, dass der Ort des Vorfalls, Raphidim v. 8, der Anlass gewesen sei, diesen dem Itinerar von P gemäss (v. 1) vorzuverlegen.

15 22–27: Mose macht das Wasser in Mara süss. **22** מִדְבַּר שׁוּר ist die an die befestigte ägyptische Ostgrenze anstossende Wüste (s. zu Gen 16 7). **23** מָרָה muss ein Punkt in der Wüste Schûr sein. Da ʿAjun Mûsa (so z. B. Furrer HbA 967) wegen seines Wasserreichtums eher zu Elim passt, so hätte vielleicht das eine Stunde nördlich davon gelegene ʿAin Nâbaʾ, mit reichlicher salziger Quelle, oder el-Gharḳada das meiste für sich. Auch die Entfernung von drei Tagereisen passt dazu: es sind vom Serapeum aus etwa 70 km Luftlinie. ʿAin Hawwâra, etwa 65 km s. von ʿAjun Mûsa, das Wâdi el ʿAmâra, 2 Stunden n. von ʿAin Hawwâra, das Wâdi Ghârandel, 2 Stunden s. von ʿAin Hawwâra sind sämtlich zu weit entfernt (Material zur Frage s. bei

Dillmann 177 f.). **25** Nach einer Mitteilung von Lesseps besitzt ein in der Wüste vorkommender Sauerdorn die Eigenschaft des von Jahwe dem Mose gezeigten Holzes. An Zusammenhang mit Baumkultus zu denken (was Marti[3] S. 23 Anm. 2 streift), ist kein bestimmter Anlass. In **25**[b] ist wegen וְשָׁם נִסָּהוּ als Subjekt des Satzes trotz Jos 24 25[b] nicht Mose, sondern Jahwe anzusehen; לוֹ und נִסָּהוּ kann nur das Volk im Auge haben. Der Satz hebt augenscheinlich auf eine Erklärung des Namens Massa ab. Die Zusammenstellung mit מְרִיבָה führt nach Kades (vgl. Num 20 1–13; קָדֵשׁ (מְרִיבוֹת) מֵי מְרִיבַת Hes 48 28 47 19; auch Gen 14 7 עֵין מִשְׁפָּט), ʿAin ḥudēs, ʿAin Ḳadīs, w. vom Plateau der Azāzime. Die hier vorbereitete Ableitung von *Massa* ist von der in 17 7 verschieden; die hier anzunehmende Bedeutung von נִסָּה könnte auch 20 20 vorliegen. Man wird an J denken müssen und mit Wellh. Prol. 363 f. hier eine der Stellen anerkennen müssen, in denen Kades Barnea der mit dem Sinai konkurrierende Ort der Gesetzgebung ist. **26** ist ein wenig glücklicher Versuch, v. 25[b] auf die Sanierung des Wassers zu beziehen (Wellh. Comp. 81). **27** אֵילִם, als wasser- und baumreiche Oase geschildert, bedeutet wie אֵילַת und אֵילוֹת einen durch *grosse Bäume* ausgezeichneten Ort. Eine Entfernung von Mara ist nicht genannt. Man denkt meist an Wādi Ghārandel, eine noch heute wichtige Station auf dem Wege von Suez zum Sinai; die Berichte über die Wasser- und Vegetationsverhältnisse lauten verschieden (s. HbA 383 und 900 a). Auch das noch südlichere Wādi Usaiṭ, oder noch südlichere sind in Frage gezogen worden. Zu der Beschreibung — 12 Quellen und 70 Palmen — scheint eigentlich am besten ʿAjun Mūsa zu passen; die in Betracht gezogenen Wādis haben weniger Wasser und Vegetation. Dass Mara und Elim einen vollen Tagesmarsch auseinanderliegen, ist ohnehin nicht gesagt (vgl. zur Sache Dillmann 180, HbA 382 und Mara 967).

16 1–36 Das Man. **1** Anhaltspunkte, wo P sich die Wüste סִין, *zwischen Elim und Sinai*, denkt, fehlen so gut wie ganz (Material s. bei Dillmann 182—184, Furrer in HbA 899 f.). Man ist damit auf Vermutungen angewiesen. Num 33 10 f. liegt zwischen Elim und Sin noch eine Station am Schilfmeer. Unter der Voraussetzung, dass die alte Strasse mit der heutigen wesentlich identisch ist, hat man diese Station im Wādi Tajibe zu suchen. Von da führen zwei Strassen weiter: die eine zuerst südlich entlang der Küste, dann südöstl. durch das W. Mokattab und das W. Feirān. Furrer HbA 900 a meint, diese Strasse sei nicht alt, denn sie sei erst durch die Hebung der Küste möglich geworden. Unter der Voraussetzung, dass die Küstenverhältnisse der Sinaihalbinsel keinen so grossen Veränderungen ausgesetzt worden sind, wie sie die Landenge von Suez aufweist, hat es zwar alles für sich, dass die Küstenpassage als der nächste Weg zum Wādi Maghara mit den alten lebhaft betriebenen Kupfergruben der Ägypter schon von diesen benutzt wurde. Indessen, nach der Beschreibung von Ebers, durch Gosen zum Sinai[2] 137 f., ist der Weg ungut und beschwerlich, jedenfalls für schwere Transporte nicht geeignet. Wenn man daher bei P irgend eine Kenntnis der Verhältnisse annehmen darf, so ist kaum zu glauben, dass diese Route vorausgesetzt ist. Ganz unmöglich ist die Kombination der Wüste Sin mit der Sandebene el Kaa, die eben nicht zwischen Elim und Sinai

liegt. Vom Wādi Tajibe führt nö. durch das Wādi el Hamr in die zwischen dem Dschebel et-Tih und dem Massiv des Sinai gelegene Hochebene Debbet er-Ramle eine „obere“ Strasse, die sicher sehr alt ist, da sie zu den ägyptischen Kupfergruben des Sarbūt el chādim, des *Dienerbergs*, führt. Dass diese Gruben in dem Zeitalter des Auszugs noch ausgebeutet wurden (Erman 620ff.), ist kein Hindernis dafür, dass P diese Strasse im Auge hatte; in der Zeit von P waren sie längst verlassen und vermutlich auch vergessen. Welche dieser beiden Strassen meint P? Gegen die südlichere durch W. Mokattab und W. Feirān, den wasserreichsten und fruchtbarsten Teil der Halbinsel (Ebers 198ff. 203ff.) darf man nicht einwenden, dass dieser Weg mit schweren Kämpfen verbunden gewesen wäre (Dillmann 183), da ja 17 8ff. jetzt gerade von solchen Kämpfen erzählt, wohl aber ist dieser Weg weiter als der direkt ins Innere führende nördliche. Dieser führt auch durch eigentliche Wüste. Trotz den Namen ist סִין nicht allzunahe an den Sinai zu rücken (vgl. 17 1 19 1 Num 33 12–14); man wird am ehesten mit Knobel an die Gegend von Debbet er-Ramle zu denken haben, ob nun סִין mit שֵׁן zusammenhängt und die Spitzen und Zacken der dortigen Sandsteinformation im Auge hat (Furrer im HbA 900a) oder nicht. Das Datum ist zu verstehen als der 15. des 2. Monats des Auszugsjahres, also nicht 1½ Monate, sondern genau ein Monat nach dem Auszug. **3** Die Beschwerde der Israeliten trägt stärker auf als 14 11f.: dort sind die ägyptischen Übel noch erträglicher gewesen, hier werden die ägyptischen Verhältnisse als günstig geschildert. Im übrigen ist diese Klage in jeder Quelle eigentümlich, da alle nachher bei den Israeliten Schlachtvieh voraussetzen. **5** הֲכִינוּ: dass das Man erst gekocht werden muss, meint P^s auch v. 23 Num 11 7–9. **14** שִׁכְבַת הַטָּל wegen des Gebrauchs von הִשְׁכִּיב Hi 38 37 vom *Umlegen* und *Ausleeren* eines Gefässes und wegen שִׁכְבַת זֶרַע als *Tauausgiessung* zu verstehen (Ges.-Buhl), ist zu weit hergeholt; die nächstliegende Vorstellung ist doch, dass der Tau sich niederlässt, vom Himmel her. מְחֻסְפָּס ist ἅπ. λεγ. ohne sichere Deutung; wie auch LXX und Pesch. nahe legen, macht der verschiedene Gebrauch von דַּק, das zuerst substantivisch, dann als Adjektiv steht, den Text verdächtig; entweder ist JE beigezogen oder gelehrt glossiert. Auch עַל־הָאָרֶץ ist nach עַל־פְּנֵי הַמִּדְבָּר ziemlich überflüssig. **15** die Erklärung des Namens = מָה *was* ist sonderbar; *mān* ist im Westaram. *wer?*, *mān* = *was?* ist syrisch (vgl. Wellh. Comp. 326 Anm.). Der Name *Mān* ist noch heute bei den Beduinen der Sinaihalbinsel geläufig (*mann*). Ebers, durch Gosen z. Sinai² 236f. hat ein ägyptisches *mannu* als Bezeichnung einer vegetabilischen Substanz nachgewiesen, teilt aber mit, dass ein beigegebenes Zeichen diese als ausländische bezeichne; dann wird auch der Name im Ägyptischen ein Fremdwort sein. Das *mann* der Araber ist der süsse klebrige Saft, der von Ende Mai ab 6—10 Wochen lang aus den Zweigen des Ṭarfa-Baumes (Tamarix gallica mannifera) in warmen Nächten austritt, in der Nachtkühle fest wird, aber in der Sonnenwärme wieder erweicht. Nach Ehrenberg wird die Ausschwitzung besonders durch eine Schildlaus befördert, die die Zweige ansticht. Die Mannatamariske ist besonders häufig im westlichen Teil der Sinaihalbinsel, im W. Ghārandel und vor allem im W. Feirān, kommt aber nach Ritter auch

sö. vom Sinai vor. Die Beduinen sammeln das *mann*; es wird durch Kochen geläutert und in Lederschläuchen aufbewahrt. Es ist kein Nahrungsmittel, sondern eine Leckerei. Von ähnlichen Produkten anderer Länder kann abgesehen werden (vgl. Ebers l. c. 236 f., Dillmann 192 f., HbA 964 ff.); die israelitische Sage hat jedenfalls dieses Produkt der Sinaihalbinsel im Auge. Es mag nach Palästina im Handel gekommen sein. Von der natürlichen Herkunft des Mann wird abgesehen. Die Israeliten erhalten es in der Wüste. Auf den Zug durch das W. Feirān ist darum wegen des Mann nicht zu schliessen. Aber die Leichtigkeit, mit der ein Naturprodukt in dieser Erzählung zur wunderbaren Himmelsgabe gemacht wird, legt die Vermutung nahe, dass der Erzählung keine sehr eingehenden Kenntnisse der Verhältnisse der Sinaihalbinsel zu Grunde liegen; das wirft ein Licht auch auf die Schwierigkeiten des Itinerars. **16** Ein עֹמֶר, nach der Glosse v. 36 = 1/10 Epha (also identisch mit einem עִשָּׂרוֹן vgl. Lev 14 10 23 13 27 und Num 28 5 15 4 LXX) wird auf 3, 64 l. berechnet. Wenn dieses Quantum täglich auf jeden Kopf des 600 000 waffenfähige Männer zählenden Volkes zugewiesen ist, so geht das über die Quantität der natürlichen Produktion des Mann auf der Sinaihalbinsel — höchstens um 6 Ctr. im Jahr, HbA 966 a, Dillmann 193 — so weit hinaus, dass auch hieran deutlich wird, dass die Vorstellungen über die wirklichen Verhältnisse sehr ungefähre sind. Wie das Wunder **18** gedacht ist, wird nicht deutlich; וַיְמֹדְדוּ meint augenscheinlich ein nachträgliches Messen. Es wird nun nicht klar, ob in wunderbarer Weise beim Einsammeln das richtige Mass erraten wurde oder ob in wunderbarer Weise das Zuviel der Gierigen schwand, das Zuwenig der Bescheidenen sich vermehrte. **19** f. Das rasche Verderben des Manna ist keine Eigentümlichkeit des natürlichen Mann. **20** רָמַם, ἅπ. λεγ., *faul werden* ist wie das Passiv eines im Aktiv mit doppeltem Akkusativ konstruierten Verbums behandelt und mit einem Akkusativ des Produkts verbunden; vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 121 d Anm. 3. 117 ii. Für וַיִּבְאַשׁ kann die Grundbedeutung *stinkend werden* festgehalten werden. **21** Das Schmelzen des Manna in der Sonnenwärme ist eine Eigenschaft des natürlichen Mann. **22** Von נְשִׂיאִים redet, ausser Ex 22 27, im Hexat. nur P. **23** הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ neben der Übersetzung von Kautzsch ist auch die von Dillmann der Erwägung wert: *dieses,* der vorher berichtete Thatbestand, *ist es* d. h. stimmt zu dem oder hat seinen Grund in dem, *was Jahwe geredet hat.* שַׁבָּתוֹן, von שַׁבָּת denominiert, ist wie die Verwendung des Wortes für den Versöhnungstag und das 7. Jahr zeigt, *Ruhefeier.* Ob das Backen und Kochen des Manna — nach Num 11 8 wird es vorher im Mörser zerstossen — mit v. 21[b] vereinbar ist, hat am Ende keine grosse Bedeutung. Wenn vom Backen und Kochen die Rede ist, so liegt dem wohl keine Reflexion über die Geniessbarkeit des Himmelsbrots zu Grunde (Wellh. Comp. 326), sondern eine über den Charakter des Sabbats als Ruhetags. **31** גַּד ist der in Palästina vorkommende Coriander (Buhl, Geographie v. Pal. 57). **32** מְלֹא הָעֹמֶר מִמֶּנּוּ לְמִשְׁמֶרֶת וגו׳ *ein* (s. Ges.-Kautzsch[26] § 126 m) *Gomer voll davon zum Aufbewahren . . .!* ist ein syntaktisch möglicher Ausrufesatz mit Bedeutung eines Befehls (l. c. 147 c); mit Sam. מְלֵא zu lesen, ist nicht nötig. **33** צִנְצֶנֶת ist nach den Verss. *Krug*; ein *Korb* (jüd.-aram. צְנָא,

צִנְצֶנֶת mit צֵן *Dorn*, צִנִּים *Dornhecke* eines Stammes) passt weniger. Die Anfertigung aus Gold (LXX) ist eine naheliegende Ergänzung, wenn das Gefäss לִפְנֵי הָעֵדֻת niedergelegt wurde.

17 1–7 Wasser aus dem Felsen. **1** רְפִידִים liegt nach P dem Sinai einige Tagemärsche näher als die Wüste Sin. Num 33 12f. nennt zwischen Sin und Raphidim die Stationen Dophka und Alus. Eine Tradition in Lokalnamen fehlt völlig. Unter Voraussetzung der südlichen Route hat Seetzen Dophka in et-Tabbaccha in dem ganz in der Nähe des W. Maghara von NO her in den nördlichen Anfang des W. Mokattab einmündenden W. Keneh finden wollen, Ebers S. 148f. im W. Maghara mit der Begründung, das hier gewonnene Steinmaterial, nach Lepsius Malachit, haben die Ägypter mafkåt, mafka, mit dem Feminin-Artikel ta mafka oder tmafka, und darnach die Gegend tmafka-Landschaft genannt — wofür aber ein Beleg fehlt —, daraus sei דָּפְקָה geworden. Unter Voraussetzung der nördlichen Route hat Furrer mit Benutzung der Lesung רפקה bei LXX Pesch. urm. im HbA 900a den Namen mit dem W. Baraḳ identificiert, der von Debbet er-Ramle sö. zum Dschebel Mūsa führt, indem er die Umlautung von רפקה in Baraḳ für nicht unmöglich hält. Es wird das klügste sein, es bei Dillmanns 196 non liquet bewenden zu lassen. Mit אָלוּשׁ steht es nicht besser: für die südliche Route fehlt jeder Anhaltspunkt, für die nördliche ist es mindestens gewagt el ʿOsch als arabische Umlautung anzusehen (so Knobel und jetzt Furrer l. c.), und ebenso steht es mit רְפִידִים. Unter Voraussetzung der südlichen Route wird es, mit einer von Eusebius bezeugten christlichen und der jetzigen arabischen Tradition ins W. Feirān verlegt; es wäre dann mit Ebers 219ff. von der Oase Feirān abzusehen und ein westlicher Punkt, im öden Teil des Wādi zu wählen, da es natürlich ist, dass die Feinde sich dem Eintritt in den fruchtbaren Teil entgegensetzen; Ebers 222 giebt an, dass dort eine breite Stelle sei, welche für die v. 8ff. geschilderte Schlacht Raum biete, was HbA 1285 aber nicht gelten lässt. Unter Voraussetzung der nördlichen Route hat man an die Ebene (bzw. das Wādi) er-Rāḥa, an eine Quelle Abu Ṣuweirah, drei Stunden n. vom Sinai, an ein Defilé eine Stunde nördlich davon mit dem Wohnsitz Maḳʿad Seidna Mūsa, an die Ebene Suweiri ½ Stunde n. von Suweirah, an das W. ʾErfājid, was arabisierte Form von רְפִידִים sein soll, einen Seitenarm des W. Solaf an der Einmündung der von ʿAḳaba zum Sinai führenden Strasse in das fruchtbare (Ebers 247) W. es-Scheikh, an den Pass el-Watije gedacht — für eine Entscheidung ist kein Anhaltspunkt ersichtlich (das Material s. bei Dillmann 196f.). Unter Umständen steht der Verlegung von Raphidim in die Nähe des Sinai bei P eine andere Ansicht bei JE gegenüber: wenn v. 8ff. einen Amalekiterkampf nach Raphidim verlegt, so ist es das nächstliegende, den Ort im oder beim Amalekitergebiet zu suchen, also viel weiter nördlich, wenn man nicht annehmen will, dass Abteilungen der Amalekiter die Sinaiweiden aufgesucht haben (Dillmann 199); doch steht dem entgegen, dass die Amalekiterschlacht als Hauptaktion geschildert ist, in der Volk gegen Volk steht. In **5** ist ausgelassen, wohin Mose gehen soll, das beziehungslose שָׁם **6** setzt eine solche Angabe voraus; Mas. (s. bei Ginsburg) hat שָׁם richtig von עַל־הַצּוּר getrennt (שָׁמּוֹ). Zu der

Wasserspende aus dem Fels verweist HbA 1285b auf eine Mitteilung von O. Fraas über Eröffnung eines Quelllaufs am Dschebel Mūsa durch Durchbrechung einer nur etwa halbschuhdicken Granitschale an einer Felswand. Eine weitere starke Verkürzung lässt **6**b ahnen: was that Mose *vor ihren Augen?* **7** מְרִיבָה *Streit:* analoge Brunnennamen s. Gen 26 20 f.; Wellh. Prol. 363 Anm. versteht Merība, Meribat Kades als Gerichtsstätte am heiligen Quell.

17 8–16 Die Amalekiterschlacht. **9** מָחָר gehört zum Vorhergehenden; es ist dann וְאָנֹכִי zu lesen. בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים meint nicht Auswahl der Elite zum Gefecht auf beschränktem Terrain (Ebers 222), sondern Aussonderung der waffenfähigen Mannschaft überhaupt. רֹאשׁ הַגִּבְעָה macht den Eindruck, als sei im ursprünglichen Zusammenhang von diesem Hügel schon die Rede gewesen. **10** חוּר, hier und 24 14 zusammen mit Aaron genannt, ist bei P 31 2 etc. Grossvater des Bezaleel, I Chr 2 19 f 50 f. 4 1 4 ein judäisches Geschlecht, I Reg 4 8 ein Personenname aus der salomonischen, Neh 3 9 einer aus der nachexilischen Zeit, Num 31 8 Jos 13 21 Name eines Midianiterkönigs. Nestles, israel. Eigennamen 111, Zusammenstellung mit dem ägyptischen Horus ist von Nöldeke ZDMG 42, 480, Dillmann 199 abgelehnt, von Kerber Eigennamen 75 wieder aufgenommen worden. Mose persönlich am nächsten steht hier und 24 13 32 17 33 11 Josua; Aaron und Hur vertreten ihn 24 14 während seiner Abwesenheit in seiner richterlichen Thätigkeit. Aaron, der hier zum erstenmal in einer kritisch unverdächtigen Weise in JE, genauer E, erscheint, hat neben Mose und Josua am Heiligtum keinen Platz. Aaron und Hur nehmen sich 24 14 (für Aaron vgl. auch 18 12) wie Notable des Volkes aus, wie sie denn auch hier dem Mose als Vertreter des Volkes, für dessen Existenz gestritten wird, zur Seite stehen. **11** Das Ausbreiten der Hände ist Geberde des Betens. Was soll dabei der Stab, in dem sonst Moses Macht über die Elemente liegt? An einen Zwang des betenden Mose auf die Gottheit ist nicht zu denken. Ohne Zweifel ist der ursprüngliche Sinn, dass Mose den Zauberstab gegen die Amalekiter ausstreckt. **15** Die Errichtung eines Altars bezeichnet den Sieg als eine einer Theophanie gleichzuachtende Gotteswirkung (vgl. I Sam 7 10 12). **16** Für כֵּס zu lesen נֵס verlangt der Schluss von **15**: v. 16 soll den Namen יַהְוֶה נִסִּי erklären. Auch der Altar mit der permanenten Kriegserklärung weist an die Amalekitergrenze.

3) Die erste Organisation des Volkes Cap. 18.

Zum Text: **1** לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ LXX B om. לְמֹשֶׁה וּ, Luc. om. מֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל. **6** אֲנִי Sam. LXX Pesch. הִנֵּה (s. Gen 48 2a). **7** וַיָּבֹאוּ Sam. LXX B וַיְבִאֵהוּ, LXX AF Luc. וַיְבִאֵם. **8** LXX + ἐκ χειρὸς Φαραὼ καὶ ἐκ χειρὸς τῶν Αἰγυπτίων. **9** וַיִּחַדְּ LXX ἐξέστη δέ = וַיֶּחֱרַד. הִצִּילוֹ Sebhīr LXX Pesch. הִצִּילָם. מִצְרַיִם LXX Pesch. + וּמִיַּד פַּרְעֹה. **10** אֶתְכֶם LXX αὐτούς (Luc. τὸν λαόν αὐτοῦ). **10**b om. LXX. הָעָם Pesch. ܥܡܐ. **12** וַיִּקַּח Pesch. ܘܩܪܒ, Targ. וְקָרֵיב, Grätz וַיַּקְרֵב. עֹלָה Verss. Plural. וְכָל־זִקְנֵי Sam. (wie 17 5) מִזִּקְנֵי. **13 14** עַד heb. MS Sam. Pesch. וְעַד. **14** חֹתֵן מֹשֶׁה LXX Ιοθορ. **16** בָּא l. mit Sam. LXX Pesch. בָּאוּ (oder besser וּבָאוּ). וְהוֹדַעְתִּי LXX Pesch. Targ. wie v. 20 + לָהֶם. **18** נָבֹל תִּבֹּל LXX φθορᾷ καταφθαρήσει ἀνυπομονήτῳ. **19** הַדְּבָרִים LXX Pesch. דִּבְרֵיהֶם. יֵלְכוּ heb. Cd. Sam. praem. אֲשֶׁר. **21**

וְאַתָּה Sam. LXX + לְהּ. שָׁרֵי 2) heb. Cd. Sam. LXX Pesch. וְשָׁרַי. עֶשְׂרֹת LXX AF Luc. + καὶ γραμματοεισαγωγεῖς, ebenso **25**. **22** וְהָקֵל LXX καὶ κουριοῦσιν, Targ. וְיקַלּוּן. **24** אָמַר LXX Pesch. + לוֹ.

Analyse. Darüber, dass das Kapitel in der Hauptsache E gehört, besteht Übereinstimmung (vgl. Wellh. Comp. 82f., Dillmann 201f.). Ein intakter Zusammenhang aus E ist, abgesehen von v. 20, worüber nachher, v. 13–27 (vgl. אֱלֹהִים v. 15 16 19 21 23, auch עָשָׂה v. 18, vgl. m. Hexat. 190). Anderer Art ist v. 1–12. Dass der Hauptzusammenhang E gehört, zeigt der Widerspruch von v. 2–6 gegen 4 20 24–26. Aber v. 1^b 8 9 10 11 steht יְהוָה, v. 1^b neben אֱלֹהִים in v. $1^{a\beta}$, v. 8ff. neben אֱלֹהִים in v. 12; dann ist v. 13ff., wie vorher v. 7 8 12^b vom חתן משה die Rede, v. 1 2 5 6 9 10 12^a steht teils davor teils allein יִתְרוֹ, v. 1 ausserdem noch כֹּהֵן מִדְיָן; weiter ist in v. 1 Satz $^{\alpha\beta\gamma}$ und Satz ^{b} eine Dublette; zweifelhaft ist das bei v. $8^{a\beta\gamma}$ und 8^b, denn v. $8^{a\beta\gamma}$ kann die Plagen, v. 8^b den Durchgang durchs Schilfmeer im Auge haben; Satz v. 9^b ist nur Präcisierung von v. 9^a; ganz deutlich ist dagegen v. $10^{a\beta}$ und v. 10^b eine Dublette, doch muss man schon mit Rücksicht auf LXX fragen, ob hier nicht eine sekundäre dann zufällige, durch Dittographie von v. 9^b entstandene Texterweiterung vorliegt, da eigentlich auch v. 9 und v. 10 sich wie Parallelen ausnehmen (Bacon v. 9 E, v. 10 J); v. 11^b hat der Text Not gelitten. Um E mit J (4 20 24ff.) zu vereinigen, hat R^{je} in v. 2 אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ eingeschoben, lässt also den Mose Weib und Kind aus Ägypten zurückschicken. Steuernagel StK 1899, 339 erklärt den Gebrauch von אֱלֹהִים nach Ex 3 damit, dass die Offenbarung und fernere Benutzung des Jahwenamens E^2 gehöre, E^1 dagegen nach wie vor אֱלֹהִים schreibe. So weist er den Haupttenor des Capitels E^1, v. 1^b 8–11 E^2 zu. E^2 soll nicht selbständige Erzählung, sondern Erweiterung von E^1 sein. Es ist richtig, dass v. 1^b nicht quellenhaft aussieht, sondern sekundäres Interpretament zu $1^{a\beta}$ sein wird; ein Zusatz gleicher Qualität, nämlich mit einseitiger Betonung der Errettung aus Ägypten ist v. 9^b–11, v. 8–11 ist ohnehin nicht aus einem Guss. Es kann aber nicht zugegeben werden, dass nach Ausscheidung von v. 1^b 8–11 ein geschlossener E-Text erreicht sei; es bleibt das Schwanken in der Bezeichnung des Schwiegervaters Moses, es bleiben sachliche Schwierigkeiten in v. 7 und 12 (s. Erklärung), die an Spuren einer Parallele aus J denken lassen. Dass auch J von einem Besuch des Schwiegervaters erzählte, wird bestätigt durch die neben v. 27 unmögliche Verhandlung Num 10 29–32. Von einem bloss verwandtschaftlichen Besuch wird J nicht erzählt haben, sondern auch von einem Dienst, den dieser Mann Mose und dem Volk that. Num 10 will Mose seinen Schwiegervater als Führer für den Weg durch die Wüste gewinnen. Da dieser aber abreisen will, ehe das Volk aufbricht, so ist klar, dass er nicht mit der Absicht kam, diesen Dienst anzubieten. Ob er bei J an der Installation des Jahwekultes beteiligt war? v. 12 könnte daran denken lassen. Nur dass gerade hier אֱלֹהִים steht (s. aber z. St.); beachte aber dagegen die Ältesten, die ja eine v. 13ff. eigentlich überflüssig machende Organisation des Volkes voraussetzen. Der Vers könnte darauf hinweisen, dass der Schwiegervater Moses zu dessen Entlastung die Abtretung des Kultes an Aaron veranlasste.

v. 5 verlegt den Vorgang an den Berg Gottes. v. 13ff. macht den Eindruck, als sei die religiöse Fundierung des Volkes schon vollzogen; es hat sich wenigstens schon eine Gewöhnung des Volkes herausgebildet. Das weist darauf hin, dass E die Episode nach der Gesetzgebung berichtete. Eine eigentümliche Folgerung hat daraus Steuernagel l. c. S. 335 gezogen: v. 20 sage, dass Mose den bisher geheim gehaltenen Text der Tafeln, nach Steuernagel das Bundesbuch, mitteilen soll. v. 16^b für sich kann man von Rechtsentscheidungen auf Grund eines Rechtskodex verstehen, aber v. 15 redet von Orakeln, die Mose vermittelt, und der Wortlaut von v. 16 fügt sich ohne Zwang dieser Vorstellung von der Sache ein. Anders liegt es mit v. 20, der den ganzen Ratschlag verworren macht. Der leitende Gesichtspunkt ist nach v. 17 18 22^b deutlich Geschäftsteilung: Bagatelle kommen an die zu schaffenden Vorgesetzten v. 21 $22^{a\alpha\gamma}$, Mose nimmt sich nur noch der wichtigen Sachen an v. $22^{a\beta}$, für die Gottesurteil einzuholen ist v. 19^b. Wenn von Mitteilung eines Rechtskodex an die Richter die Rede wäre, so müsste das an den Vorschlag, Richter zu bestellen angeschlossen sein. v. 20 ist eine auch formell nicht gut anschliessende (אֹתָם greift über v. $19^{b\beta}$ auf הָעָם in v. $19^{b\gamma}$ zurück), verallgemeinernde und die Hauptsache verwischende Er-

klärung von v. 19. Die Ablenkung von den Rechtsfragen auf allgemeine moralische Belehrung in v. 20^{b} weist auf eine sekundäre Hand.

Wellh. Prol. 363 nimmt an, dass der Besuch des Schwiegervaters Moses ursprünglich in Kades stattfand; der Besuch setze voraus, dass Jethro sich ziemlich weit von seiner Heimat entfernt hat (vgl. Ex 17 27 Num 10 30), auch dass Israel nicht in einem Wanderlager, sondern an einer dauernden Gerichtsstätte sich befindet. Freilich scheint dann Kades bei J und E als das ursprüngliche erste Ziel des aus Ägypten weichenden Volkes durch.

Nach **2—4** hat Mose sein Weib und seine Kinder — bei J ist es nur ein Sohn, Gersom, 2 22 4 25, בָּנָיו 4 20 daher redaktionell — nicht mit nach Ägypten genommen, wie bei J. אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ: שְׁלוּחִים ist sonst ein endgiltiger Rechtsakt: I Reg 9 16 Entlassung einer Tochter aus der väterlichen Gewalt, Mch 1 14 nach Nowack ebenso, nach andern Entlassung im Sinn der Ehescheidung. Die Vorstellung, dass Mose, als er in Ägypten ans Werk ging, Weib und Kinder den Weg durch die Wüste allein zurückschickte, ist ein Notbehelf zum Ausgleich zwischen J und E. Der Einsatz **3**^{b} **4** ist schwerfällig. E wird parallel 2 22 berichtet haben *sie gebar ihm zwei Söhne; der Name des einen u. s. w.*, R^{je} hat diesen im ursprünglichen Zusammenhang unmöglichen Satz hier in Parenthese untergebracht; das syntaktisch unanfechtbare אֲשֶׁר ist dann Redaktionsfuge. **4** בְּעֶזְרִי hat ב essentiae, Ges.-Kautzsch^{26} § 119 i. Auch das auf 2 15 zurückblickende מֵחֶרֶב פַּרְעֹה weist auf den genannten ursprünglichen Platz von v. 3^{b} 4 hin. **5** הַר הָאֱלֹהִים kann als Acc. loci auf die Frage wo? in $^{b\beta}$ hereingenommen werden; wenn man es mit Dillmann 203 zu וַיָּבֹא zieht, so entsteht eine Parallele zu $^{b\alpha}$. Gegen diese Annahme spricht aber, dass R^{je} eine Ergänzung aus J leichter angehängt als eingefügt, also eher הַר הָאֱלֹהִים אֶל־הַמִּדְבָּר וגו׳ geschrieben hätte. **7** redet nur vom Zusammentreffen mit dem Schwiegervater (J?); vgl. auch Sam. LXX B! הָאֹהֱלָה; wenn J den Besuch des Schwiegervaters mit kultischen Einrichtungen zusammenbringt, ist man versucht, hier an ein kultisches Zelt (bei J!) zu denken. **11**^{b} ist der Anfang eines Satzes: *denn in dem worin sie übermütig waren gegen sie* ist etwa zu ergänzen durch *hat Jahwe sich mächtiger erzeigt* oder *hat Jahwe sie ihr Verderben finden lassen.* Die Anspielung ist unverständlich; die rabbinische Gegenüberstellung von 1 22 und 14 28 ist zu künstlich. **12** Darbringung eines Jahweopfers durch einen fremden Priester und gastweises Anwohnen Aarons war für die spätere Denkweise ein starkes Stück. Es ist denkbar, dass man den gröbsten Anstoss durch Korrektur von יְהוָה in אֱלֹהִים beseitigt hat. S. Analyse. אָכַל לֶחֶם לִפְנֵי הָאֱלֹהִים ist wie Gen 31 54 (bei E) das Opfermahl.

15 לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים redet von Gottesurteil durch das heilige Orakel. **19** אִיעֲצְךָ ist gegen die Accente nicht zu בְּקוֹלִי, sondern zu $^{a\beta}$ zu ziehen: אִיעֲצְךָ וְיִהְיֶ וגו׳ ist ein Bedingungssatz mit Jussiv im Vorder- und Nachsatz (Ges.-Kautzsch^{26} § 109 h): *wenn ich dir rate* (einen Rat geben darf), *so wird Gott mit dir sein.* מוּל הָאֱלֹהִים *Gott gegenüber*, also $^{b\alpha}$: *sei du für das Volk da* als dessen Vertreter *gegenüber Gott* (Dillmann 204). **21** für עֲלֵיהֶם steht v. 25 עַל־הָעָם. Bei Zugrundelegung von 600 000 (12 37) rechnet Strack 78 600 Richter heraus. Wenn אֲלָפִים etc. Zahlen bedeutet, so setzt die Erzählung eben einen kleinern Bestand des Volkes voraus. An Familiengruppen zu denken, mag bei אֲלָפִים

und עֲשָׂרֹת (Strack: *decades* nicht *decem*) möglich sein, bei den *Hundert* und *Fünfzig* geht es nicht. **23** וְצִוְּךָ, von LXX schon zum Nachsatz gezogen, gehört noch zum Vordersatz und behält die bestätigende Weisung Gottes vor. Es zeigt sich auch hier, dass dem Orakel mit Ja und Nein zu beantwortende Fragen vorgelegt werden. **25** וַיִּתֵּן wie bei P, statt שִׂים v. 21. **26** Zu dem Nebeneinander von Perf. und Imperf. frequentativum vgl. Hi 1 4 f., Ges.-Kautzsch[26] § 112 dd g. Dillmann 206 hebt richtig hervor, dass die hier geschaffene Organisation nichts weniger als klar ist: über das Verhältnis der verschiedenen Richterstellen zu einander erfährt man nichts, ein Grundsatz für die Unterscheidung wichtiger und unwichtiger Sachen ist nicht angedeutet.

B. Die Gesetzgebung am Sinai

Cap. 19—40.

I. Die Promulgation des ersten Dekalogs 19 1—20 21.

1) Die Vorbereitung Cap. 19.

Zum Text: **2**$^{a\gamma}$ om. LXX. **3** אֶל־אֱלֹהִים LXX εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ. יַהְוֶה LXX Pesch. אֱלֹהִים (Luc. add. אֱלֹהִים). מִן־הָהָר LXX ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. **4** עַל LXX praem. ὡσεί, ὡς Pesch. ܐܝܟ ܕܥܠ. **6** מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים Pesch. ܡܠܟܘܬܐ ܘܟܗܢܐ. אֲשֶׁר om. LXX Pesch. **8** נַעֲשֶׂה LXX + καὶ ἀκουσόμεθα. **10** לֵךְ אֶל־הָעָם LXX καταβὰς διαμάρτυραι τῷ λαῷ. **12** הָעָם Sam. ההר. St. לָכֶם עֲלוֹת l. mit Kuenen ThT XV 215 לָכֶם מֵעֲלוֹת. **13** בִּמְשֹׁךְ הַיּוֹבֵל LXX ὅταν αἱ φωναὶ καὶ αἱ σάλπιγγες καὶ ἡ νεφέλη ἀπέλθῃ ἀπὸ τοῦ ὄρους, Pesch. ܘܡܐ ܕܫܬܩܬ ܩܪܢܐ, Targ. בְּמִגַּד שׁוֹפָרָא drücken das Gegenteil aus *beim Aufhören*; Grätz add. nach LXX במוש הערפל. **16** חָזָק LXX frei ἤχει. **17** הָהָר LXX B Luc. ὄρος Σινα. **18** יַהְוֶה LXX AB Luc. τὸν θεόν. הָהָר heb. Cdd. LXX הָעָם (von Dillmann vorgezogen). **21** יַהְוֶה LXX אֱלֹהִים. **22** אֶל־יַהְוֶה LXX A om., Luc. τῷ θεῷ. **22**^{b} LXX μήποτε ἀπαλλάξῃ ἀπ᾽ αὐτῶν κύριος (für κύριος A πλῆθος), Pesch. ܕܠܐ ܢܫܠܛ ܒܗܘܢ ܡܪܝܐ. **23** יַהְוֶה LXX τὸν θεόν. **24** יַהְוֶה 2) LXX τὸν θεόν. פֶּן־יִפְרָץ־בָּם (vgl. v. 22^{b}) LXX μήποτε ἀπολέσῃ ἀπ᾽ αὐτῶν κύριος, Pesch. ܕܠܡܐ ܢܩܛܠ ܡܢܗܘܢ.

Analyse (vgl. speciell Klopfer zur Quellenscheidung in Ex 19 ZATW 1898 S. 197 ff., Steuernagel der jehow. Bericht über den Bundesschluss am Sinai StKr 1899 S. 319 ff., speciell 323 f.).

In der Verwirrung des Cap. lässt sich wenigstens ein Faden einigermassen verfolgen. Nach 20 18–21 ist es bei E Absicht Gottes, mit dem ganzen Volk zu reden. In Cap. 19 ist das darauf abzielende an E zu weisen, also zunächst v. 17 19 (mit אֱלֹהִים). Mit der Aufstellung des Volkes בְּתַחְתִּית הָהָר, also jedenfalls sehr in der Nähe des Berges, ist die grosse Ängstlichkeit, die auch Berühren der äussersten Grenze des Berges verbietet, in v. 12^{a} Schluss nicht recht vereinbar; auch kann man fragen, ob v. 12^{b} und 13^{a} nebeneinander Platz haben: nach v. 12^{b} scheint die Berührung selbst tödlich zu wirken, v. 13^{a} denkt an Bestrafen durch Menschen; v. 13^{a} ist jedenfalls JE (סִקֵּל), dann kann man daran denken v. 12^{a} Schluss (וְנֹגַעַ בְּקָצֵהוּ) und 12^{b} an P zu weisen. Zu einer anderen Darstellung als v. 17^{b}

gehört v. 13^b, wo eine Anzahl von Leuten auf den Berg befohlen werden; das kann nicht auf das Volk im Ganzen (so Steuernagel), sondern nur auf die Ältesten gehen, die Cap. 24 auf den Berg kommen. Dieser Satz gehört also J. v. 14–17 kann als geschlossener Text angesehen werden, ist also E zuzuweisen; v. 15 mit Klopfer 211f. und Steuernagel auszulösen und J zuzuweisen, erscheint nicht unbedingt nötig, ist aber offen zu halten (s. z. St.). Eine Dublette zu v. 16 ist v. 18; v. 16 gehört deutlich E (vgl. die Posaune wie v. 19); für v. 18 kann man neben 24 15 ff. an P nicht denken, so bleibt nur J übrig; thatsächlich hat die Schilderung mit der Theophanie Gen 15 17 einige Ähnlichkeit (כְּבְשָׁן hat J Gen 19 28, P Ex 9 8 10). Satz v. 20^a kommt post festum; der Vers wird aus J stammen, dort aber vor v. 18 gestanden sein; v. 20^b ist vielleicht Einleitung des ganzen Aktes bei J; der Vers gehört dann gleich hinter die Ankunft am Sinai. Steuernagel hat auf Grund seiner Zuweisung von v. 13^b an E v. 11–13^a J zuerkannt. Der Grund, dass bei J Jahwe vom Himmel auf den Sinai herabsteigt, bei E auf dem Horeb wohnt, fällt weg: gerade bei E redet Gott in Theophanien vom Himmel; beide Quellen, J und E, verbinden mit der Vorstellung eines Gottesberges die, dass Gott im Himmel wohnt. v. 10–13^a bereitet eine Aktion Gottes mit dem ganzen Volk vor; der Name סִינַי v. 11 dagegen gehört sonst J: es bleibt nur die Annahme, dass, dabei einen Einschlag aus P vorbehalten, hier J und E kombiniert ist; J mag eine Instruktion für die Vorbereitung der Ältesten, E eine solche für das Volk gegeben haben; R^{je} hat hier, anders als 24 14, die Ältesten zu Gunsten des Volkes unterdrückt. Die Abschliessung des Berges hat in beiden Darstellungen guten Sinn. Steuernagels Zuweisung von v. 10 an E, von v. 11 an J lässt sich nicht wohl sichern; umgekehrt ist das von Dillmann 215 als Zeichen von E geltend gemachte Messen mit drei Tagen mit dem von E wiederholt gebrauchten chronologischen Schema nicht zu verwechseln (s. zu v. 10).

Grössere Schwierigkeiten bereitet der Anfang. Das Gepräge von P trägt v. 1 2^a, nur dass v. 1 vor v. 2^a, genauer vor v. $2^{a\alpha}$, verfrüht ist; wenn v. 1 nicht sekundär ist, so hat Verwirrung der ursprünglichen Folge v. $2^{a\alpha}$ 1 $2^{a\beta}$ stattgefunden; ein Anlass zu absichtlicher Umstellung ist nicht ersichtlich. Auch der Ausfall des Tagesdatums in v. 1 (vgl. das beziehungslose בַּיּוֹם הַזֶּה) wird auf einen Unfall des Textes deuten. Der singularische Gebrauch von יִשְׂרָאֵל in v. 2^b deutet auf J. In v. 3, wo die Verss. harmonisiert haben, ist mit Satz ^{a} unvereinbar $^{b\alpha}$; zu E gehört zweifellos v. 3^a mit אֱלֹהִים; Kautzsch hat v. $2^{b\alpha}$ J zugewiesen, dann ist Moses Berufung auf den Berg aus J zweimal aufgenommen worden, nämlich noch einmal in v. 20^b; das Nachschleppen von v. 20^b ist dann nicht recht verständlich; der Zuweisung von v. $3^{b\alpha}$ an P steht nichts entgegen, v. $3^{b\alpha}$ zusammen mit v. 9^a ist eine treffliche Einleitung zu 24 15 ff.

In der Ansprache v. 4–6 ist v. 5 dtn-istisch (vgl. zu סְגֻלָּה Dtn 7 6, Satz v. $5^{b\beta}$ mit Dtn 26 $19^{a\alpha}$). Im Stil von D ist auch die geschichtliche Motivierung der Eröffnung in v. 4. Klopfer 202 findet in diesem Kontext v. $4^{b\beta}$ auffallend; aber die Vorstellung des Gesetzesberges als Gottesberges ist den quellenmässigen Stücken der Sinaigeschichte so geläufig, dass ihre Benutzung durch einen Überarbeiter nichts anstössiges haben wird. An sich könnte v. $5^{b\beta}$ ein Abschluss sein; das וְאַתֶּם v. 6 macht den Eindruck einer adversativen Neueinführung; aber v. 6^a ist in Ausdruck und Gedanke dem Dtn verwandt, so dass kein Anlass ist, eine andere Hand zu spüren. Die Ansprache v. 4–6 ist Beispiel einer Komposition von Gottesreden von R^{je} oder JE^s. Ebenfalls JE^s gehört v. $3^{b\beta\gamma}$ mit seinem poetischen Parallelismus membrorum (s. z. St.). Vgl. auch v. $3^{b\beta\gamma}$ mit 20 $22^{a\beta}$ bei LXX, dann den Anfang der Ansprache v. 4 mit 20 22^b. v. 7 könnte Parallele aus J zu v. 14 sein. Satz v. 8^a stünde am besten zwischen v. 15 und 16 und ist vielleicht Erklärung des Volkes bei P (vgl. יַחְדָּו) auf die Einschärfung, sich vom Berg fern zu halten; Satz v. 8^b könnte Redaktionsklammer zur Ermöglichung eines Neuanfanges des Redens Jahwes sein; ebenso v. 9^b, wenn man nicht Dittographie von v. 8^b annehmen will.

v. 21–25 hat Kautzsch an R gewiesen. v. 21 könnte noch zur Vorbereitung der Gesetzgebung bei J gehören; Klopfers Zuweisung an P wird durch הָעֵר verhindert: bei P redet Jahwe grundsätzlich souverän (הֵעִיד Gen 43 3 bei J). v. 22 wirft die Priester herein; das sieht keiner der Quellen gleich; es liegt hier eine ungeschickte Glosse vor (vgl. auch

פָּרִץ so wie hier nur noch Ps 106 29 und I Chr 15 13, nicht II Sam 6 8!); v. 21 setzt eine sinnenfällige Abgrenzung des Berges nicht voraus; wenn v. 23 auf eine solche ausdrücklich Bezug nimmt, so ist das deutlich redaktionelle Harmonistik; Satz v. 24^{b} scheint das Verhältnis von v. 21 und 22 erklären zu wollen; v. 24^{a} P zuzuweisen, ist durch 24 18 (ev. auch durch 34 29f.) ausgeschlossen: die Überordnung Moses über Aaron ist bei P gewahrt, er ist alleiniges Organ der Gesetzgebung (s. m. Hexat. 383); v. 24 ist also eine recht ungeschickte Glosse; v. 25 ist der unentbehrliche Schluss dieser Erweiterungen.

1 führt endlich an den Ort der Gesetzgebung.

Die Frage nach der Lage des Berges der Gesetzgebung ist zu präcisieren als die Frage, wo die vorliegende Erzählung diesen Berg sich denkt (vgl. hiezu und über die einschlägige Lit. Dillmann 209—212, HbA 1509 ff.). Num 33 10f. stellt jedenfalls das sicher, dass die herrschend gewordene Ansicht den Zug der Israeliten von der ägyptischen Ostgrenze aus die Hauptrichtung nach Süden einschlagen lässt, denn nur dabei ist ein zweites Berühren des Schilfmeeres möglich. Die Frage nach dem von der Tradition gemeinten Berg der Sinaihalbinsel steht wieder vor grösster Unsicherheit der Schilderung; für eine topographische Identifikation ist die ganze Beschreibung nicht genau genug. Es kommen zwei Erhebungen in Betracht: der Dschebel Serbāl und die Mittelgruppe mit dem Dschebel Mūsa.

Auf die ausserbiblische Tradition ist nichts zu geben. Die älteste ausserbiblische Notiz bei Josephus Ant. II 12 1 III 5 1 nennt den Sinai den höchsten Berg der Gegend: welchen Berg Josephus meint, ist nicht sicher; die höchste Erhebung ist der Dschebel Katherīn, sw. vom Zentralstock mit 2598 m; dieser präsentiert sich von keiner Seite als einzelner Berg, hat auch in unmittelbarer Nähe keine mit der „Wüste Sinai" vergleichbare Ebene; der Dschebel Mūsa ist 2244 m, der Dschebel Serbāl 2045 m hoch; indessen das Altertum hat keine absoluten Höhen bestimmt und für das Auge ist der Dsch. Serbāl der höhere Berg: er erhebt sich von dem um 610 m hohen W. Feirān etwa 1435 m hoch, während der Dsch. Mūsa von der um 1524 m hoch gelegenen Ebene er-Rāḥa nur um 720 m ansteigt, der von dieser Ebene aus allein sichtbare Gipfel der Mittelgruppe, Rās es-Safsāfe (1993 m) sogar nur eine Erhebung von 469 m darstellt. Auch die Notiz des Josephus, dass der Sinai für Menschen unbesteigbar sei, weist eher auf den schwer zu besteigenden Dsch. Serbāl. Eine gesunde Tradition existiert für diese Frage nicht und die Mönchstradition ist nicht einmal einhellig. Ebers, Durch Gosen zum Sinai^{2} 424—38 weist nach, dass die Mönchstradition am Ende des 4. Jahrhunderts den Serbāl als Sinai kennt, ja dass die von Eusebius im Onom. vollzogene Gleichung des von ihm mit Ex 17 6 und gegen 19 1 in die Wüste beim Horeb verlegten Raphidim mit Pharan im W. Feirān es wahrscheinlich macht, dass um 300 n. Chr. der Serbāl als Sinai galt (l. c. 229f.). Diese Tradition ist später einer anderen gewichen, die den Dsch. Mūsa als Berg der Gesetzgebung ansieht. Diese ist vorhanden zur Zeit des Justinian 527—565, der den vereinzelt am Dsch. Mūsa hausenden Eremiten eine Kirche und ein Kastell zur Sicherheit gegen die Beduinen bauen liess (l. c. 415—422). Die Serbālüberlieferung hat übrigens noch der 535, vor den justinianischen Bauten, die Gegend bereisende Kosmas Indicopleustes vertreten (l. c. 432ff.). Ebers glaubt die Wanderung der Tradition erklären zu können: Mönche haben sich von Ägypten aus zuerst am Dsch. Serbāl angesiedelt, dann haben solche, die als eigentliche Anachoreten leben wollten, die einsamere Zentralgruppe aufgesucht; der Sieg der jüngeren Mönchsüberzeugung ist dadurch beschleunigt worden, dass die Serbāl-mönche Monophysiten und Monotheleten waren: der Schluss, dass die rechtgläubigen Mönche auch den rechten Sinai haben, lag nahe. Den Abschluss mag die Eroberung der Halbinsel durch den Islam gemacht haben: die in der festen Anlage des Justinian sich sammelnden Mönche sind der Ausrottung durch die vom Christentum abfallenden Beduinen entgangen (l. c. 413 418 435ff.). Der Identifikation des Sinai der vorliegenden Exodustradition mit dem Serbāl, dem schönsten Berg des Sinaigebirgsstocks, steht am meisten entgegen die „Wüste Sinai" bei dem Berg; auf W. Feirān passt diese Bezeichnung nicht. Nimmt man an, dass die Schilderung in Ex einen bestimmten Punkt im Auge hat, so sieht man sich immer wieder

an die Mittelgruppe gewiesen, freilich gleich wieder mit zwei Möglichkeiten: für die Wüste Sinai denkt man am ehesten an die Ebene er-Rāḥa, die etwa eine englische Quadratmeile (um 500 Hektar) gross ist; an ihrem Südende erhebt sich der schon genannte Rās es-Safsāfe *der Weidengipfel*, der „Horeb" der Mönche. Lässt man den „Sinai" der Mönche, den zu demselben Stock gehörigen südlicher gelegenen Dschebel Mūsa, den Berg der Gesetzgebung sein, so muss man, da er von der Ebene er-Rāḥa aus nicht sichtbar ist, für die Wüste Sinai das kleine Hochthal es-Sebāʿije ö. vom Dsch. Mūsa gelten lassen, aus dem dieser schroff und unmittelbar aufsteigt; aber für dieses 1400—1800 Fuss breite, 12000 Fuss lange Thal ist der Name „Wüste Sinai" zu grossartig, auch ist kein Gedanke daran, dass hier sich ein grosses Volk unterbringen liess.

Wenn so jeder Fixierungsversuch seine eigentümlichen Schwierigkeiten hat, so ist man genötigt zu fragen, ob dem jetzigen kompilierten Bericht und seinen Quellen eine bestimmte Vorstellung vom Berg der Gesetzgebung zur Verfügung stand. Schon das Nebeneinander zweier Namen, Horeb und Sinai, lässt das zweifelhaft erscheinen; dass der Erzählung keine Anschauung zu Grunde liegt, verrät v. 12 (s. z. St.). Peinlich fällt es auf, dass der Berg Gottes sonst im AT so selten und, wenn er genannt wird, in einer Weise vorkommt, die einem Suchen auf der Sinaihalbinsel nicht entgegenkommt. I Reg 19 3–9 wandert Elia von einem eine Tagereise von Beerseba entfernten Punkte in der Wüste in Kraft einer göttlichen Speise ununterbrochen 40 Tage und 40 Nächte zum Berg Horeb, während die Entfernung des Dschebel Mūsa von Beerseba in der Luftlinie nur 315 km beträgt. Man konnte in Palästina leicht erfahren, wie weit es nach den Sommerweiden des Sinaigebirgsstockes ist; wenn der Berg Gottes so weit entfernt gedacht ist, so ist er gar nicht auf die Sinaihalbinsel verlegt. Wohin aber dann? Jdc 5 $4^{a\alpha}$ (woneben יְהוָה סִינַי v. $5^{b\alpha}$ allerdings keinen Platz hat) zieht Jahwe von Seïr aus, hat also dort seinen Sitz, seinen Berg (vgl. dazu Dtn 33 2^{a}). Seïr ist nicht bloss das Gebirge ö. von der Araba, sondern begreift auch das Gebiet w. von der Araba in sich. Wenn man Jdc 5 4 zum Gottesberg der Mosegeschichte in Beziehung setzen darf, so ist dieser gar nicht auf der eigentlichen Sinaihalbinsel zu suchen. Hätte man nur Jdc 5 4 vor sich, so würde man auf die im Hintergrund der Gesetzgebungsgeschichte stehende Kadesüberlieferung zurückgehen und den Berg der Gesetzgebung bei Kades suchen. Grätz Monatsschr. f. Gesch. d. Judent. 1878, S. 327 ff. (s. bei Dillmann 212) hält den 25 km s. von ʿAin Ḳades gelegenen, auch von Buhl Edomiter S. 23 Anm. 1 als hervortretend genannten Dschebel ʿArāif für den Sinai; Sayce Imper. and Asiat. Quart. Stat. 1893, S. 149—158 (bei Dillmann ib.) sucht den Sinai im (ö.) Gebirge Seïr. Es liegt aber auf der Hand, dass die 40 Tage und Nächte von I Reg 19 zu dieser Lage noch schlechter passen. Steckt in dieser Schätzung der Entfernung irgend eine Ahnung von der Lage des Bergs, so ist er nach dieser Stelle in Arabien zu suchen. Stade Entst. d. Volkes Isr. S. 12 sucht den Sinai auf der Ostseite des älanitischen Meerbusens. Der Name Sinai oder Sinā ist längst mit dem von den Babyloniern, Assyrern, Syrern und südlichen Arabern (Hadramautern und Katabanen) verehrten Mondgott Sin zusammengebracht worden. Hommel altisr. Überl. 275 meint, der Name weise lautlich zunächst eher auf Südarabien.

Die Unmöglichkeit, den Namen Sinai zu lokalisieren, giebt der Überlieferung von dem Aufenthalt des von Mose geführten Volkes am Sinai das Gesicht der Legende; deren Wurzel könnte einfach und allein sein die festgehaltene Erinnerung an einen Gott vom Sinai. Die schon im hebräischen Altertum vollzogene Verlegung des Berges auf die Sinaihalbinsel kann, ob nun damit eine dunkle mehr nur im Namen fortlebende Erinnerung einen ganz neuen Boden unter die Füsse bekommen hat oder ob damit eine ältere Vorstellung von einem Gottesberg im Edomitergebiet ausser Kraft gesetzt worden ist, ihren Anhaltspunkt in einem mit dem Namen des Mondgottes Sin verbundenen Heiligtum der Sinaihalbinsel gehabt haben. Noch am Ende des 6. Jahrhunderts ist Mondkultus (Vollmondsfeier) bei heidnischen Arabern in der Sinaigegend nachgewiesen (ZDMG III 161 203, HbA 1510 a).

Die Vorlage zu 4 wird Dtn 32 11 sein; daraus würde sich auch die poetische

Form von 3$^{b\beta\gamma}$ erklären. *Jakob* als Name des Volkes ist im Hexat. poetisch (nur Num 23 f. Dtn 33). Die Annahme, dass der Adler die ersten Flugversuche der Jungen nicht nur überwacht (Dtn 32 11^{a}), sondern auch unterstützt, indem er die Jungen mit untergebreiteten Flügeln vor dem Fallen schützt (auch Dtn 32 11 ^{b}), soll auf richtiger Beobachtung beruhen (Dillmann zu Dtn 32 11). **5** כִּי לִי כָל־הָאָרֶץ, die Begründung des Rechts Jahwes, Israel aus der Zahl der Völker heraus zu seinem besondern Eigentum zu machen, spricht, vom Standpunkt des absoluten Monotheismus aus, die Souveränität Gottes gegenüber der Völkerwelt aus. Ein Gebundensein Jahwes an Israel ist damit negiert; ähnliche Gedankengänge s. Dtn 7 6 ff. 9 5 ff. **6** מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים, nach LXX und I Pt 2 9 *königliche Priesterschar,* Apk 1 6 wie in Pesch. aufgelöst, wird meist verstanden als *ein von Gott als König regiertes Gemeinwesen, dessen sämtliche Bürger Priester sind.* Der Ausdruck würde dann das Volk nach seinem innerlichen Leben, ohne Rücksicht auf seine Stellung in der Völkerwelt beschreiben. Die Deutung ist nicht ganz einwandfrei, da כֹּהֵן eben nicht „Priester für sich" als Subjekt der Religion, sondern Priester für andere ist. Der meist in dem Ausdruck gesuchte Gedanke wird sonst im AT anders ausgedrückt (vgl. Dillmann Theologie des AT 458); s. Hos 2 1 25 Jes 1 26 Jer 31 33 Jo 3 1 2 Hes 36 27 Jes 50 4 54 13 Num 11 29. Gerade Jes 61 6 *ihr sollt Priester Jahwes genannt werden* redet vom Verhältnis Israels zu andern Völkern. Das Verhältnis zu andern Völkern könnte auch גּוֹי קָדוֹשׁ (st. עַם ק Dtn 7 6 14 2 21 26 19) im Auge haben; auch das adversative וְאַתֶּם könnte, im Verhältnis zu v. 5$^{b\beta}$, auf diese Deutung weisen. Ein solcher Ausblick im Moment der Konstituierung des Volkes ist für eine theologische Betrachtung der Dinge gar nicht abliegend. Unter Umständen bliebe noch die Möglichkeit an *ein von Priestern geleitetes Gemeinwesen, eine Hierokratie* zu denken, eine Vorstellung, die zu der dtn'istischen Abneigung gegen das Königtum passen würde. גּוֹי קָדוֹשׁ ist das *auserwählte Volk,* die Heiligkeit ist dabei eine passive: sie besteht einfach darin, dass Jahwe das Volk als sein Eigentum in Anspruch nimmt. Dass in der Konsequenz dieses Verhältnisses ein aktiver Ausdruck des Charakters eines קֹדֶשׁ liegt, klingt im Zusammenhang (s. Satz v. 5^{a}) an. Die Stelle redet vom künftigen normalen Stand des Volkes, von einer „messianischen" Vollendung höchstens in demselben Sinn, wie das Normalbild des Volkes bei P (s. m. Hexat. 389). **9** Das dichte Gewölk ist die notwendige Verhüllung der Erscheinung Gottes, dessen unmittelbaren Anblick die Menschen nicht ertragen. **10** קַדֵּשׁ ist *Weihe für den Kultus,* ein „levitisches" Element. Die Weihe wird nicht durch kultische Ceremonien vollzogen, sondern das Volk hat sich selber auf die Berührung mit der Gottheit vorzubereiten, nach der Epexegese von קַדַּשְׁתָּם in Satz ^{b} jedenfalls durch Waschen der Kleider. Mose soll sie dazu anhalten. Die Kleidung hat auch im arabischen Heidentum kultische Bedeutung: zu einem kultischen Akt wird die Kleidung gewechselt (so auch Gen 35 2), man kleidet sich in Zeug, das von Priestern (so auch II Reg 10 22) oder einem Stamm mit priesterlichen Rechten entlehnt wird; das Waschen der Kleidung ist schon eine Verflüchtigung des Ursprünglichen; ursprünglich vollzieht man, wenn keine kultischen Kleider zu haben sind, den kultischen Akt

statt in eigenen Kleidern lieber nackt (vgl. Wellh. arab. Heident. 55 110, W. Robertson Smith Rel. d. Sem. 116 f.). Die vorbereitende Weihe erstreckt sich über drei Tage, v. 10 f. Der Sinn ist nicht, dass sie drei Tage lang die Kleider waschen oder so lange in gewaschenen Kleidern gehen sollen, sondern es ist, wie **15** deutlich ausspricht, dreitägige Enthaltung vom Weibe gemeint (vgl. I Sam 21 5 f.), wie auch im arabischen Heidentum zum Ihrām, der Vorbereitung zum Fest und Opfer, neben anderen Abstinenzen diese Enthaltung gehört; s. Wellh. l. c. 80 122 123 f., W. Robertson Smith l. c. 122. Wenn Wellh. l. c. 122 die Abstinenzen als einen dem Gelobenden auferlegten und ihn zum Eifer gegenüber seiner Pflicht anspornenden Zwang erklärt, so wirken bei der geschlechtlichen Abstinenz jedenfalls specifisch religiöse Vorstellungen herein, ob man nun mit Stade I 483 f. an animistische oder mit W. Robertson Smith an Vorstellungen des Tabusystems denkt. **12** הַגְבֵּיל: die סָבִיב gezogene Grenzlinie geht jedenfalls um den Berg (vgl. v. 23 und Sam. hier). Die herkömmliche, wohl durch v. $23^{a\beta\gamma}$ veranlasste Auffassung denkt an einen Zaun; schon die Sentenz עֲשׂוּ סְיָג לַתּוֹרָה Pirḳē Aboth 1 1 wird davon ausgehen. Ob an Aufrichtung von Grenzmarken oder an Bezeichnung natürlicher Merkpunkte zu denken ist, lässt sich nicht sagen. Im übrigen verrät die Vorschrift, eine Grenze rund um den Berg festzustellen, deutlichen Mangel an topographischer Anschauung: die Vorstellung eines isolierten Bergkegels passt zu keiner der Erhebungen der Sinaihalbinsel. Zum Gedanken ist, mutatis mutandis, zu vergleichen das Himà der Araber (Wellh. l. c. 105 f., m. Gen S. 45). Wenn hier jedes lebende Wesen, das den heiligen Bezirk betritt, dem Tod verfallen ist, so hat das sein Analogon in dem arabischen Gebrauch, Vieh, das auf einen Bezirk, wo Tiere eines Gottes weiden, sich verläuft, dem Gott verfallen sein zu lassen (Wellh. l. c. 54 f.). Auch 12^{b}, jedenfalls aber 13^{a} verbieten das Betreten des Bezirkes nicht bloss für die drei Tage, sondern überhaupt. 13^{b} קֶרֶן הַיּוֹבֵל, auch bloss הַיּוֹבֵל, und שׁוֹפָר ist dasselbe Instrument, das *Signalhorn*, nach der Bezeichnung יוֹבֵל ursprünglich aus dem Horn des *Widders* hergestellt; מָשַׁךְ heisst auf diesem Instrument *einen langgezogenen Ton hervorbringen.* **15** לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים hat dieselbe Bedeutung wie לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי, s. Ges.-Kautzsch[26] § 134 o N. 1. Man kann daran denken, dass der Wechsel im Ausdruck einen Wechsel der Quelle verrät, dass also bei J für die auf den Berg berufenen Ältesten eine dreitägige Weihe angeordnet war. **16** Die Furchtbarkeit der Sinaigewitter bezeugt Ebers l. c. 443 ff.; insbesondere findet er den Vergleich des Donners mit קוֹל הַשּׁוֹפָר zutreffend. Die Erzählung unterscheidet übrigens קוֹל הַשּׁוֹפָר von den Donnern (קלת). Die Verbindung der Theophanie mit Rufen des Alarmhorns (II Sam 6 15 wird auch die Lade damit eingeholt!) weist auf die Bedeutung Jahwes als Kriegsgottes. **17** Der *Fuss des Berges* liegt ohne Zweifel ausserhalb der v. 12 gezogenen Grenze. Die Schilderung **18** fügt sich nicht in ein Gewitter ein; das von Ebers l. c. 445 und Anm. ** damit verglichene Aufsteigen von Nebeln nach einem Gewitter ist doch wesentlich anders. **19** בְּקוֹל *im Donner:* wohl ähnlich wie beim Befragen des Orakels, das auf Fragen mit Ja oder Nein antwortet. **20** Die Unterscheidung eines Bergmassives von einer als solche sich abhebenden Spitze stellt sich den

Berg anders vor als v. 12. Dazu passt es, dass **21** den Berg nicht durch eine ringsumlaufende Linie isoliert, sondern einfach dem Volke einschärft, nicht selbstmörderisch in Jahwes Nähe vorzudringen. [v. 21$^{b\beta}$ redet sicher nicht von Bestrafung durch Menschen, sondern von tödlicher Wirkung unberufener Berührung des Heiligen. **23** קִדֵּשׁ ist hier, anders als v. 10 14, eine Massregel, Verleihung des Charakters eines קֹדֶשׁ an einen Gegenstand, der damit zum *tabu* wird. Dieser Sprachgebrauch ist, abgesehen von Ex 20 11, sonst P eigen (vgl. Gen 2 3 Ex 29 44 31 13 Lev 20 8 21 8^{b} 15 23 22 9 16 32, s. auch Hes 20 12 [36 23] 37 26).

2) Der erste Dekalog 20 1–21.

Zum Text: **1** אֱלֹהִים LXX κύριος Targ. יְיָ. **4** פֶּסֶל Pesch. praem. ܠܟ. **10** וְיוֹם הַשְּׁ LXX τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ. תַּעֲשֶׂה LXX Pesch. + בוֹ. בְּהֶמְתֶּךָ Sam. LXX wie Dtn 5 14. **11** אֶת־הַיָּם heb. Cdd. Sam. Verss. praem. וְ. **12** יַאֲרִיכוּן LXX praem. nach Dtn 5 16 וְיִטַב לְךָ וּלְמַעַן. הָאֲדָמָה LXX + τῆς ἀγαθῆς. **13/16** Reihenfolge bei LXX B VII VIII VI, bei A und Ambr. VI VIII VII, bei Philo VII VI VIII. עֵד LXX μαρτυρίαν Pesch. ܣܗܕܘܬܐ Targ. **14/17** LXX vertauscht בַּיִת und אֵשֶׁת nach Dtn 5 18, רֵעֶךָ (bzw. בַּיִת) אֵשֶׁת + שְׁדֵהוּ nach Dtn 5 18 (ebenso Sam.), וְשׁוֹרוֹ וַחֲמֹרוֹ οὔτε τοῦ βοὸς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ. **15/18** הַקּוֹלֹת LXX τὴν φωνήν. St. וַיַּרְא l. mit Sam. LXX וַיִּרְאוּ. וַיָּנֻעוּ om. LXX. **16/19** וְנִשְׁמָעָה om. LXX. **18/21** נָגַשׁ LXX εἰσῆλθεν. Hinter v. 14/17 16^{b}/19^{b} 18/21 hatte nach Syro-Hexapl. die ed. Samaritana Hebraea ausführliche Ansprachen Gottes, die aus dem Dtn zusammengestellt sind, vgl. Field.

Analyse: Kuenen ThT XV 174—223 und Jülicher Die Quellen von Ex 7 8—24 11 JpTh III 1882 S. 313 haben gezeigt, dass v. 18–21, jetzt Einleitung der Eröffnung des Bundesbuchs, eben behufs Einfügung des Bundesbuchs an den jetzigen Ort von ihrer ursprünglichen Stelle vor v. 1 versetzt worden sind. Die Bitte v. 19 kommt jetzt zu spät. Der Abschnitt ist, wie das אֱלֹהִים v. 1 18–21 zeigt, aus E. Steuernagel l. c. S. 330 344 findet nun, dass der Dekalog hinter v. 18–21 noch weniger passt als vor v. 18–21. Der Verlauf bei E^{1} (אֱלֹהִים) ist nach ihm dieser: unter dem Eindruck der Theophanie erklärt sich das Volk mit allen Forderungen zum voraus einverstanden (20 19); Mose holt diese Forderungen bei Gott ein, teilt sie aber zunächst nicht mit, sondern verpflichtet das Volk einfach auf Gehorsam gegen Gott d. h. er stiftet eine Theokratie. So scharfsinnig die Erwägungen sind, mittelst deren Steuernagel zu diesem Resultat kommt, so liegen doch sehr schwerwiegende Gegengründe vor. Zuzugeben ist, dass der Anschluss von v. 1 an v. 18–21 besser sein könnte; ein Übergang, wie ihn v. 22 zum Bundesbuch macht, wäre eine Erleichterung; aber wenn einmal die Umstellung vollzogen wurde und der Dekalog zum Volk unmittelbar gesagt werden sollte, so musste eine solche Überleitung fallen. Entschieden gegen Steuernagel spricht aber, dass nicht nur 19 19, sondern 20 19 eine Eröffnung Gottes vorbereitet. Das Bundesbuch kann als solche nicht in Betracht kommen. Man sieht sich doch wieder vor den Dekalog 20 2–17 gestellt. Dass dieser ein stark dtn'istisches Gepräge trägt (O. Meisner der Dekalog, Lpzgr. Diss. 1893), ist richtig; aber sekundäre Eintragung in E folgt daraus nicht, da unverkennbare Anzeichen dafür vorliegen, dass der jetzige „elohistische" Dekalog keine originale dtn'istische Konzeption, sondern Umbildung einer recht alten Grundlage ist.

Schon die Ungleichheit der beiden Hälften des Dekalogs nötigt zu der Annahme starker Erweiterung der ersten Hälfte. Das einzelne muss der Exegese vorbehalten bleiben. Die von Reuss Gesch. d. AT § 77 Anm. Abs. 1 angestellte epigraphische Argumentation ist hinfällig. Der Dekalogtext mit rund 620 Buchstaben würde etwa 20 Zeilen der Mesainschrift füllen, also, wenn man Zeile 20 dieser Inschrift zu Grunde legt, eine Fläche von 62 cm Höhe und etwa 56 cm Breite in Anspruch nehmen. Nach der Voraussetzung der Überlieferung (vgl. 32 15) liesse sich der Text auf zwei mässig grossen Steinplatten unter-

bringen. Die Frage, ob ein Mann sie zu tragen im stande war, bleibt besser ausser Betracht. Steuernagel l. c. 333 f. meint sogar, das ganze Bundesbuch könnte auf zwei beiderseitig beschriebenen Tafeln gestanden haben unter Voraussetzung der Schreibart auf den babylonisch-assyrischen Thontafeln, wogegen freilich zu bemerken ist, dass auf weichen Thon eine viel feinere und gedrängtere Schrift eingeritzt werden kann, als beim Einmeisseln in Stein möglich ist.

18—21 1 Die Häufung der Phänomene in **18** (15) macht den Eindruck, als seien beide Relationen berücksichtigt; לַפִּדִים wird (so auch Dillmann 245) redaktionelle Zusammenfassung von בְּרָקִים und אֵשׁ 19 16 und 19 sein; den *rauchenden Berg* hat 19 18 J; dagegen v. 18 (15)$^{b\beta}$ ist neben v. 18 (21)^{a} möglich. Das Volk besorgt **19** (16) vom Hören Gottes dieselben Folgen wie von seinem Anblick. Der Vers ist (gegen Jülicher) für den Pragmatismus der Erzählung unentbehrlich; eher könnte man daran denken v. 19 und 20 umzustellen; doch schliesst v. 20 leichter an v. 19 an als Zerstreuung der v. 19^{b} vom Volk geäusserten Besorgnis. Auch **20** (17) macht den Eindruck mit Motiven überfüllt zu sein. לִבְעבוּר steht II Sam 14 20 17 14 in altem Text. נַסּוֹת darf, da es sich um Beschwichtigung des Volkes handelt, nichts von irgend einer Gefahr enthalten; es muss *zu einer Entscheidung provocieren* bedeuten, was auch 15 25 passt; Satz ^{b} hat dann keinen rechten Anschluss an Satz ^{a}; die Theophanie soll trotz dem אַל־תִּירָאוּ Furcht einflössen, freilich im Sinn der heilsamen religiösen Scheu (so bei E Gen 20 11); die Hauptsache aber ist: לְנַסּוֹת bezeichnet als Zweck der Theophanie eine für die momentane Situation in Betracht kommende Wirkung, Satz ^{b} redet von der Zukunft. Wenn Satz ^{b} nicht E gehört, so ist daran zu denken, dass er eine נַסּוֹת erklären wollende glossenhafte Epexegese ist. יִרְאָתוֹ nach Dillmann 246 *der Eindruck der furchtbaren Majestät Gottes;* der einzige Beleg dieser Bedeutung, Hes 1 18, ist kritisch zweifelhaft. Mit *Furcht vor ihm* ist עַל־פְּנֵיכֶם nicht unvereinbar: die Furcht vor Gott ist dann als vorschwebendes Ideal bezeichnet; freilich steht dafür sonst לִפְנֵי. **21** Auch Mose geht nicht auf den Berg, sondern näher hinzu.

In **2**^{a} ist אָנֹכִי Subjekt, יְהוָה אֱלֹהֶיךָ Prädikat. Diese Einleitung ist epigraphischer Stil (vgl. Mesa 1 אנך משע בן כמשמלך מלך מאב הריבני). Auch P hat diese Formel, nur mit אֲנִי, z. B. 29 46 Lev 11 44 45 18 2 4 5 6 21 30; Zusammenstellung bei König Einleitung S. 227. Wenn P neben Erweiterungen, wie hier Satz ^{b} eine vorliegt, massenhaft die einfache Formel (אֱלֹהֵיכֶם) אֲנִי יְהוָה hat, so zeigt das, dass die einfache Formel typisch, Erweiterungen wie Satz ^{b} (bei P Ex 29 46 Lev 11 36 19 36 22 23 25 43 55 26 13 45 Num 15 41 22 33) sekundär sind. Das ergiebt sich für den vorliegenden Fall auch daraus, dass das *Du* dieses Dekalogs durchaus, wenn v. 2^{a} ursprüngliche Einleitung ist, also auch hier das israelitische Individuum, dagegen in v. 2^{b} das Volksganze ist. Nicht nur בֵּית עֲבָדִים, sondern der ganze Inhalt von v. 2^{b} ist dtn'istisch: die Erinnerung an die Erlösung aus Ägypten wird in den Reden von D mit Vorliebe als Motiv des Gehorsams verwendet, vgl. 6 12 8 14 13 6 13 11 20 1, auch 24 17 Jdc 2 12. Die Stereotypierung zur Formel wird jünger sein als das Dtn.

(I) **3** Der Singular יִהְיֶה ist neben dem pluralischen אֲחֵרִים auffallend, aber nicht singulär, vgl. Jos 24 19 Jer 10 10. Da man אֵל אַחֵר (Ex 34 14 Ps 81 10), aber nicht אֱלֹהִים אַחֵר gesagt zu haben scheint (Dillmann 227), so kann אֱלֹהִים

אֲחֵרִים *ein anderer Gott* heissen. Wenn freilich, wie Knobel annahm, v. 5 ursprünglich sich auf v. 3 bezog, so war die, auch von LXX Pesch. Vulg. vertretene pluralische Auffassung alt. An sich liegt die pluralische Auffassung in einem Monolatrie einschärfenden Gebot näher. עַל־פָּנַי *zu etwas hinzu* wie Gen 28 9 31 50 Lev 18 18 mit dem Nebenbegriff der einengenden Konkurrenz, vielleicht mit dem Moment, dass es für Jahwe ein Ärger ist, wenn er andere neben sich vor seinen Augen haben muss (vgl. לִפְנֵי יַהְוֶה Gen 10 9). Ob der Satz die fremden Götter als Realitäten oder als nur im Bewusstsein des Abtrünnigen existierende Nichtse ansieht, ob das Gebot Henotheismus und Monolatrie oder Monotheismus gebietet, lässt sich aus dem Wortlaut nicht entscheiden.

(II) 4 Die Worte פֶּסֶל וְכָל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר sind schwierig. Dtn 5 4 hat פֶּסֶל כָּל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר; LXX hat beidemal εἴδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα (bzw. γλυπτόν für εἴδωλον Dtn 5 8 bei AF Luc.), Pesch. ebenfalls beidemal ܟܠ ܨܠܡܐ ܘܟܠ ܕܡܘ ܕܐܝܬ. Wellh. Comp. 91 Anm. 1 und Kuenen hist.-krit. Einl. § 9 Anm. 2 halten וְכָל für Verderbnis des einfachen כָּל in Dtn; פֶּסֶל ist dann Stat. constr. Dillmann 230 wendet aber, was er freilich zu Dtn 4 16 ausser Betracht lässt, richtig ein, dass פֶּסֶל *sculptile* kein einer solchen Stat.-constr.-Verbindung fähiger Relationsbegriff ist. Schwierig ist dann beidemal תְּמוּנָה אֲשֶׁר *Abbildung dessen was* mit Stat. abs. (vgl. dagegen Dtn 4 16 25, wo תְּמוּנַת אֲשֶׁר Apposition zu פֶּסֶל ist). Dillmann l. c. schlägt unter dem Eindruck der Unübersetzbarkeit des Textes nach Ewalds Vorgang vor, mit וְכָל־תְּמוּנָה einen neuen in v. 5 sich fortsetzenden Satz zu beginnen. Es bleibt aber dabei der schwierige Stat. abs. תְּמוּנָה. Dieser ist vielleicht eine Spur davon, dass die Auffüllung des Textes allmählich stattgefunden hat. Den Vorgang kann man sich so denken: פֶּסֶל ist in Ex durch וְכָל־תְּמוּנָה, in Dtn durch die Formel תְּמוּנַת כָּל־אֲשֶׁר וגו׳ ergänzt worden (solche parallele Ergänzung liegt auch im Sabbatgebot vor); das Novum in Dtn, אֲשֶׁר וגו׳, ist nach Ex übernommen und mechanisch an וְכָל־תְּמוּנָה angehängt, endlich unter der Autorität von Ex תְּמוּנַת כָּל־ des Dtn in כָּל־תְּמוּנָה geändert worden. Jedenfalls ist schon וְכָל־תְּמוּנָה Glosse, wie schon das Abstrakte des Ausdrucks nahe legt. Eine sachliche Alterierung ist der Zusatz nicht; פֶּסֶל ist *plastisches* Gebilde überhaupt. Verboten werden damit Idole überhaupt; an graphische Kultusbilder denkt das Altertum nicht; diese sind der Verdünnung der Idololatrie im Katholicismus vorbehalten geblieben. Nach dem ersten Gebot handelt es sich natürlich nicht um Bilder fremder Götter, sondern um Jahwebilder. Im jetzigen Zusammenhang versteht man den Satz לֹא־תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל von geistiger Jahweverehrung ohne Bild oder Symbol. Aber der Gegensatz zu פֶּסֶל könnte auch sein der natürliche, unbearbeitete Stein, oder irgend ein anderes einfaches Idol, wie die Masseba. Ein Analogon dazu bietet v. 25. Auch bei den heidnischen Arabern sind die plastischen Idole importiert (Wellh. arab. Heident. S. 102). Der Satz schützt dann die ältere Einfachheit etwa gegen die kanaanitischen Gewohnheiten. Bei den Wesen droben am Himmel hat man neben den Gestirnen an die damit verwandten Wettergottheiten zu denken (s. Budde zu Jdc 5 20; Wellh. l. c. 54 Anm. 2); Dtn 4 16–19 denkt auch an Vögel. Das Wasser מִתַּחַת לָאָרֶץ ist die grosse Tiefe, auf der die

Erde ruht, Gen 7 11. Gottheiten in Fischgestalt haben die Philister (Tiele I 257 f.) und die nordsemitischen Völker (s. Dillmann 230). **6** לָאֲלָפִים: wenn die strafende Vergeltung **5** sich erstreckt auf Enkel und Urenkel derer, die (falsch Strack *so sie*) ihn hassen, so ist zu erwarten, dass nach v. 6 Jahwe Gnade erweist *bis auf* (לְ st. עַל) die 1000. Generation derer, die ihn lieben. So versteht es Dtn 7 9. Dillmann 232 denkt im Hinblick auf Gen 18 26 an die weitere Umgebung eines gottesfürchtigen Menschen. Aber Gen 18 handelt es sich um eine Ausnahme; der Parallelismus, die antike und alttestamentliche Anschauung von der Solidarität der Familien, endlich Stellen wie II Sam 7 16 19 II Reg 19 34 20 6 Jer 33 17 Ps 89 37 f. verlangen die von Dtn vertretene Auffassung. לָהֶם und תעבדֵם lässt sich, doch nur mit einiger Härte, auf פֶּסֶל und תְּמוּנָה beziehen. Den Vorschlag Knobels, v. 5 f. auf v. 3 zu beziehen, empfiehlt der Inhalt von v. 5 f.: 5$^{b\alpha}$ handelt vom Monotheismus, אֵל קַנָּא scheint auf עַל־פָּנַי v. 3 zugespitzt zu sein; auch der Hinweis auf Hass und Liebe mit Gehorsam passt besser zu dem principiellen ersten Gebot. Auch Luther stand unter diesem Eindruck (Catechism. major bei Müller, libri symb. S. 391 445). Dass aber v. 5 f. ursprünglich hinter v. 3 stand, ist durch Dtn 4 19 ausgeschlossen. Die Maskulinplurale לָהֶם und תעבדֵם erklären sich einfach daraus, dass der Glossator v. 4 nicht von Jahwebildern, sondern von Götzen verstand. Wenn diesem Glossator die Möglichkeit eines Jahwebildes ganz fern lag, so gehört er schon in den dtn-schen Kreis; auch sein Stil ist der dieser Schule; vgl. אֹהֲבַי (Wellh. Comp. 91, m. Hexat. 284), überhaupt die Allgemeinheit, in die der Einsatz mit v. 6^{b} ausläuft.

(III) **7** נָשָׂא so auch 23 1 Num 23 7 II Reg 9 25 Jes 14 4 Ps 15 3 81 3. לַשָּׁוְא wird von Wellh. Comp. 91 Anm. 1, wie schon von Josephus ant. III 5 5, Pesch. und Targ., als *lügenhaft, falsch* verstanden (vgl. v. 16 mit Dtn 5 17); es würde sich dann um falsches Schwören handeln. Kautzsch, Dillmann 233 verstehen es als *sündig, frevelhaft;* es ist dann an allerlei Entweihung durch schwindelhaften Gebrauch (etwa auch zu Zauberei und dergl.) zu denken, aber wohl nicht an Lästerung, die ein Lossagen von Gott ist. Die Allgemeinheit von תִּשָּׂא spricht für die weitere Fassung. In der Konsequenz der bisherigen Ausscheidungen liegt es, v. 7^{b} als sekundäre Erweiterung anzusehen.

(IV) **8** זָכוֹר setzt an sich den Sabbat nicht als längst vorhandene und aufrecht zu erhaltende Sitte voraus, sondern kann ebensogut heissen *denke in Zukunft* an diesen Tag (vgl. übrigens זָכַר als kultischen term. techn. Schwally ZATW 1891, 176 ff.).

Die Literatur über die Sabbatfrage s. bei Dillmann S. 234 f.; vgl. besonders Wellh. Prol. 116 ff., Lotz, historia Sabbati 1883, Jensen in The Sunday School Times, Jan. 16., 1892, Nowack, Archäol. II 140 ff.

Für die ursprüngliche Bedeutung des Sabbats ist durch Etymologie nichts zu erreichen. Die Ableitung von שָׁבַת *ruhen* (שַׁבָּת für שַׁבַּתְּ st. שַׁבַּתְתְּ oder שַׁבֶּתֶת) ist von Hoffmann ZATW 1883, 121 als Priesteretymologie angezweifelt worden. Die von Benzinger, Archäol. 202 versuchte Zusammenstellung mit שָׁבוּעַ, die an Ableitung von שֶׁבַע denkt, ist gewagt, aber doch nicht ohne Anhaltspunkte (s. zu 34 22). Jes 66 23 Lev 23 15^{b} 25 8 bedeutet שַׁבָּת *Woche*. Das Syrische hat die Plurale ܫܒܰܝܶܐ und ܫܒܳܐ, und zu ܫܒܳܬܳܐ den St. abs. ܫܒܳܐ, und ebenfalls neben der Bedeutung des *7. Wochentags* die der *Woche*; etymologisch

wird damit nichts zu machen sein: Nöldeke syr. Gr. § 87 und Brockelmann halten das Wort im Syrischen für ein aus dem Hebr. entlehntes Fremdwort: zu dem femin. Singular ܫܒܬܐ ist ein mascul. Plural und von diesem rückwärts ein mascul. Stat. absol. sing. gebildet worden. Der Gedanke an Entlehnung aus dem Hebr. fällt weg bei dem Arab. سَبَّة (Hoffmann l. c.), سنبة und سنبتة (Wellh. Prol. 117 Anm. 1) *Zeitabschnitt*, und zwar ein *kurzer Zeitabschnitt*. Hoffmann leitet سَبَّة und שַׁבָּת von einem auch im Arab. vorkommenden St. שבב *schneiden* (Hos 8 6 שְׁבָבִים) ab; doch giebt es auch ein arab. شبت *schneiden*; diesem entspricht ein assyr. *šabâtu*, das aber ebenfalls die Bedeutung *aufhören, ruhen* entwickelt hat. שַׁבָּת als Tagesbezeichnung ist dann der den Zeitabschnitt einer Woche abschliessende Tag.

Den Sabbat lässt Dtn 5 15^{b} Ex 31 12–17 P^{s} Hes 20 11f. Neh 9 13f. von Mose eingeführt werden; bei P^{g} ist er eine schon vor Mose begründete Institution (s. zu Gen 2 3). Die religionsgeschichtliche Fragestellung sucht natürlich Analogien. An Anlehnung an die zehntägige ägyptische Woche denkt man heute nicht mehr; ebenso ist es jetzt (vgl. Wellh., Prol. 117) aufgegeben, die siebentägige Woche mit den sieben Planeten, den Sabbat mit der Saturnverehrung (כִּיּוּן Am 5 26) zusammen zu bringen, wozu die rabb. Bezeichnung des Saturn als שַׁבְּתַי Anlass gegeben hatte. Die Babylonier haben den Monat in Abschnitte von sieben Tagen geteilt. Aber der Schluss, die Hebräer haben den Sabbat aus vormosaischer Zeit von dort mitgebracht, — (so z. B. Lotz S. 27) ist übereilt; auch ist die babylonisch-assyrische Auszeichnung des siebenten Wochentages, abgesehen von der Frage nach dem Alter dieser Einrichtung, trotz dem gleichen Namen *šabattu* sachlich etwas anders, als der israelitische Sabbat, denn šabattu wird als *ûm nûḥ libbi*, als *Tag der Beruhigung des Herzens*, als Tag der Versöhnung der Götter, als Buss- und Bettag bezeichnet, er ist dies nefastus, an dem Staatsgeschäfte und Opfer ausgesetzt werden. Der israelitische Sabbat ist dagegen ein kultischer Tag. Wellh., Prol. 117f. hält den Sabbat als Mondfest für sehr alt, für älter als die Erntefeste; aber es ist schwer denkbar, dass schon die nomadische Zeit so viele kultische Tage hatte, für die nomadische Zeit passt ein jährliches Opferfest. Reuss, Gesch. d. AT. § 71 Anm. Abs. 3, Smend^{2} 160, Benzinger 202 465, Nowack I 144 sprechen die Vermutung aus, dass die Sabbatfeier erst nach der Niederlassung in Kanaan bei den Israeliten in Aufnahme gekommen sei, und denken an Übernahme von den Kanaanitern; dafür spreche auch, dass das Sabbatgebot in dem älteren Dekalog Ex 34 nicht ursprünglich ist. Thatsächlich rechnet Hos 2 13 15 Sabbat und Neumond zu den Baalstagen; Am 8 5 ist dem nicht entgegen: es ist hier nicht auf den Schutz des Sabbats abgesehen, sondern das Wuchertum der Israeliten wird dadurch gekennzeichnet, dass sie sogar mitten in der Festfreude ans „Geschäft" denken. Die Zusammenstellung von Sabbat und Neumond II Reg 4 23 Jes 1 13 Hes 46 3 Hos 2 13 Am 8 5 beweist nur, dass die siebentägige Woche auf dem Mondsmonat beruht; über Ursprung und Charakter des Sabbat ist daraus nichts zu entnehmen. Er ist, vgl. Jes 1 13 II Reg 4 23, deutlich ein kultischer Tag im Stil der alten Feste mit Opfermahlzeit und lauter Freude Hos 2 13, damit für die Kultusgenossen ein Tag der Erholung und des Feierns von der Arbeit; eine grosse Anzahl solcher festlichen Tage hat in der üppig gewordenen Zeit des Volks nichts auffallendes. Wenn die Kanaanäer die Feier des siebenten Tages von den Babyloniern gelernt haben — und das ist, falls *šabattu* bei den Babyloniern so alt ist, ebensogut möglich wie die Übernahme mythologischer Stoffe —, so ist nur das Zeitschema übernommen, der Charakter des darin ausgezeichneten siebenten Tages aber umgebildet worden. Die Ausgestaltung des Tages zum spezifischen Ruhetag ohne eigentliche kultische Feier ist dann ein Sieg der ethischen Religion der Propheten über die volkstümliche Sitte: das halb oder ganz Heidnische ist abgestossen worden durch einseitige Betonung eines dem Geist der prophetischen Religion sich einfügenden sekundären Moments. Und auch das wiederholt sich hier, dass P ohne Angst vor Rückfall ins Heidentum auf den alten kultischen Brauch zurückgreift: bei P ist der Sabbat durch Steigerung des Tamîd ausgezeichnet, auch werden an ihm die Schaubrote aufgelegt. Als Tag des Kultus und der Opfermahlzeit war der Sabbat ein Tag der Reichen, die sich regelmässig Fleischnahrung gestatten; Am 8 5f. erhält dabei seine ganz

besondere Schärfe; durch das Verlangen, den Sabbat zu einer allgemeinen Feier zu machen, wurde der Tag seines heidnischen Charakters am sichersten entkleidet und zu einer für die Theologie der Propheten unverfänglichen, für ihre ethischen und sozialen Grundsätze sogar wünschenswerten Einrichtung.

Die Allgemeinheit von לְקַדְּשׁוֹ beweist, dass nicht erst v. 9f., sondern schon der Kernsatz des Gebots die Sabbatfeier in der abgeblassten Form d. h. nicht als kultischen Tag in der alten Weise wünscht, sondern als Tag, der Eigentum Jahwes ist dadurch, dass man ihn nicht zu profanen Zwecken benutzt. Das konnte in verschiedener Weise angewandt werden: im humanen Sinn von D oder in dem von P, der sich im Judentum durchgesetzt hat. Dass v. 8 im Sinn von D gemeint sei, steht nicht einmal **9**f. und könnte auch das gegen sich haben, dass die fünf ersten Gebote religiöse Pflichten im engeren Sinn, nicht sociale meinen. Auch v. 9f., wegen seiner Ausführlichkeit ein sekundärer Zusatz, bekommt durch den Schluss גֵּרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ das Gepräge, dass hier nicht eine Wohlthat gespendet, sondern eine halb und halb kultische Pflicht auferlegt wird; die Worte als Zusatz zum Zusatz anzusehen, wegen der Stellung hinter dem Vieh und der Verschiedenheit von *dein* ist nicht nötig: die Ausführung fasst zuerst den gesamten israelitischen Hausbestand ins Auge und ein solcher Wechsel von *du* und *dein* ist den dtn'istischen Darlegungen geläufig. Die Ausdehnung des Sabbatgebots auf die Fremden bedeutet für diese nicht eine Wohlthat, wie das Ex 23 12 behauptet, sondern vielmehr eine lästige Pflicht, da der „Fremde" ursprünglich in seiner Weise unter den Israeliten lebte (vgl. Benzinger Archäol. 221, Bertholet Stellung d. Isr. u. Jud. z. d. Fremden 43f.). Es ist sehr bezeichnend, dass Dtn 5 14 bei der humanitären Anwendung des Sabbatgebots über die Fremden und das Vieh hinweg auf die Sklaven zurückgreift. **11**^{b} kann auf Gen 2 3^{a} beruhen, trotz עַל־כֵּן בֵּרַךְ st. וַיְבָרֶךְ und יוֹם הַשַּׁבָּת st. יוֹם הַשְּׁבִיעִי. Dagegen v. 11^{a} weicht von P ab mit וַיָּנַח st. וַיִּשְׁבֹּת und mit einer, schon von LXX als störend empfundenen und beseitigten Trichotomie des Kosmos (wie v. 4!) statt der Dichotomie von Gen 1 1. Buddes Annahme, Urgeschichte 493ff., dass hier auf ein Sechstagewerk von J^{2} Bezug genommen ist, wird nicht zu umgehen sein (s. m. Gen S. 23). Der Satz kann Fortsetzung von v. 9f. sein; wenn v. 11^{b} auf P zurückblickt, so ist der Satz nicht wie v. 11^{a} JE^{s} sondern von R. Auch die Begründung durch v. 11 (^{a} und ^{b}) zielt nicht auf die humanitäre Auffassung des Sabbats. Trotz alledem aber, dass v. 8 die bei P herrschende kultusgesetzliche Auffassung des Sabbats habe, diesen also als Opfergabe an Zeit, als „stumme Huldigung für Jahwe" (Smend^{2} S. 285) betrachte, kann darum nicht sicher gesagt werden, weil auch das fünfte Gebot, so wie es von E vertreten wird, nicht mehr als kultisches verstanden worden ist, sondern Erfüllung einer sittlichen Pflicht zum Gottesdienst rechnet. Der unbestimmte Ausdruck לְקַדְּשׁוֹ entzieht sich einer sicheren Fixierung.

(V) In **12** gehört Satz ^{b}, wie יַאֲרִיכֻן יָמֶיךָ (m. Hexat. 285) zeigt, JE^{s}. Vater und Mutter zu ehren, nach unsern Begriffen eine sittliche, erscheint hier als religiöse Pflicht. Dass dem Verfasser dieses Dekalogs Erinnerung an den Totenkult vorschwebte, wie Schwally 29 für möglich hält, wird einmal angesichts des ersten Gebots zuviel gesagt sein, wird auch durch das nicht bestimmte

Leistungen, sondern die richtige Gesinnung verlangende כַּבֵּד verwehrt. Dass der frühere Totenkult nachwirkt, ist damit nicht ausgeschlossen: die Stellung des Gebots weist auf diesen Hintergrund und die Forderung כַּבֵּד könnte der abstrakte Niederschlag konkreter andersartiger sein. Das führt auf die Vermutung, dass auch der von seinen Erweiterungen befreite Kern dieses Dekalogs keine Neukonception, sondern Umbildung einer älteren Grundlage ist.

(VI—VIII) **13 14 15** schützen Leben, Ehe und Eigentum eines Mannes. **14** redet nicht von Monogamie, sondern schützt das ausschliessliche Recht eines Mannes auf sein Weib. Da v. 13–15 Gebote giebt, deren Verletzung der Richter ahndet, so wird auch unter dem Zeugnisablegen (IX) in **16** ausschliesslich das Zeugnis vor dem Richter zu verstehen sein. Für das Aussprengen falscher Gerüchte hat 23 1a einen andern Ausdruck. שָׁקֶר ist trotz Wellh. Comp. 91 Anm. 1 dem שׁוא von Dtn vorzuziehen: שָׁקֶר ist konkreter und nennt den speciell für den Richter in Betracht kommenden Fall; שָׁוְא hat auch das gegen sich, dass es in etwas anderem Sinn stünde als v. 7, was bei einem kurzen Texte misslich ist; Dtn könnte von Ex 23 1a beeinflusst sein. (X) In **17** verlässt Satz b, die erklärende Specifikation von בַּיִת in Satz a, das Schema kurzer Sprüche und ist eben als leicht zu entbehrende Explikation von Satz a sekundäre Erweiterung. Ganz ähnlich wie das fünfte Gebot aus dem kultischen ins ethische Gebiet ablenkt, ist dieses eine Ablenkung aus dem Jus in die Moral. Ein Grund das Gebot zu streichen (so Vatke die Rel. des AT S. 239) ist diese Ablenkung eben wegen der Analogie in der ersten Hälfte nicht. Nur wird man daran denken dürfen, dass der Satz an Stelle einer juridischen Anordnung steht. Jetzt ist er eine ethische Abstraktion zum siebenten und achten Gebot; vielleicht stand ursprünglich ein Verbot des Wuchers da.

1) Die Erklärung führt zur Feststellung starker Erweiterungen einer kurzgefassten, einfachen Grundlage. Unter diesen Umständen hat man nicht sowohl darnach zu fragen, ob der Dekalog von Ex 20 oder der von Dtn 5 der ältere sei, sondern vielmehr, wie die beiden Bearbeitungen sich verhalten; die Differenzen beider Dekaloge verlieren auch an Befremdlichem, wenn man erwägt, dass die meisten gerade in den Erweiterungen sich finden. Die Erweiterungen des Dekalogs in Ex scheinen für das Dtn nicht so alt gewesen zu sein, um nicht eine gewisse Bewegungsfreiheit zu lassen. Denn es wird dabei bleiben müssen, dass Dtn gegenüber Ex eine jüngere Ausgestaltung bietet. Dtn hat eine Reihe von Zusätzen vgl. v. 12b 16aβ, dann וְשָׁמַרְתָּ וְחַמַרְתָּ וְכָל in v. 14, וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ in 16b, שָׁדֶהוּ in v. 18; auch der siebenmalige Zusatz von וְ wird hier meist angeführt (v. 9 nach בָּנִים, v. 14 vor עַבְדְּךָ, dann vor dem VII. VIII. IX. X. Gebot v. 17, gegen Auslassung vor שׁוֹרוֹ v. 18 und vor כָּל־תְּמוּנָה v. 8). Von den Varianten des Dtn erklären sich einige als Korrekturen: שָׁמוֹר v. 12 st. זָכוֹר, zur Vermeidung eines Verbrauchs des v. 15 nötigen זָכַר; תִּתְאַוֶּה v. 18 st. eines zweiten תַּחְמֹד will augenscheinlich eine Nuance im Begriff des Begehrens anbringen und ein Begehren in der Richtung des VII. Gebots von einem Begehren in der Richtung des VIII. Gebots unterscheiden, eine verfeinerte Durcharbeitung der Gedanken, auch im Zusammenhang mit einer veränderten Fassung von בַּיִת, wobei zugleich die Ehefrau eine würdigere Stellung erhält als in Ex (vgl. Kuenen, hist.-krit. Einl. § 9 Anm. 2 S. 160, Dillmann S. 219; König, Einleitung S. 57 verweist auch auf מִצְוֹתַי Ex v. 6 und מִצְוֹתָו Dtn v. 10, auch auf Verschiedenheiten in den Vokalbuchstaben: אֵבֶת Ex v. 5 und אָבוֹת Dtn v. 9, יַאֲרִיכֻן Ex v. 12 und יַאֲרִכֻן Dtn v. 16). In zwei Fällen haben Wellh. Comp. 91 Anm. 1 und Kuenen l. c. das umgekehrte Verhältnis konstatieren wollen, bei וְכָל תְּמוּנָה v. 4 und שָׁקֶר v. 16; diese Fragen sind oben erledigt worden. Beim Sabbatgebot giebt Dtn in v. 12–14 zunächst den Text von Ex v. 8–10 mit den angemerkten leichten Retouchen und Bereiche-

rungen wieder, dann wird hinzugesetzt לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָמוֹךָ und diese humanitäre Wendung durch eine v. 11 in Ex verdrängende Erinnerung an die Erlösung aus Ägypten begründet. Ohne Zweifel ergeht sich hier D in seiner Weise; es fragt sich nur, ob D Ex v. 11 (bezw. nur 11ᵃ) schon vor sich gehabt hat. Kuenen l. c., vgl. auch § 16 Anm. 12 S. 318, betont, dass D den Text von Ex sonst erweitert und will darum v. 11 als nachdtn'ischen Zusatz betrachten. Das ist ein sehr ernster Einwand gegen die Zuweisung von v. 11ᵃ an JEˢ; aber Budde hat es doch sehr wahrscheinlich gemacht (s. m. Hexat. 356f., m. Gen S. 123), dass die Urgeschichte von J² über die Kombination von J¹ und J² und wohl auch von J und E sich erhalten hat, also die Möglichkeit offen zu lassen ist, dass Ex v. 11 (bzw. 11ᵃ) und Dtn v. 14 Schl. 15 in der von Kuenen angenommenen Reihenfolge (ev. parallel) angewachsen sind und Ex v. 11ᵃ trotzdem auf J² zurückgeht.

2) Die Einteilung des Dekalogs liegt für die unbefangene Exegese einfach. Die Geschichte der Erklärung bietet eine ziemlich grosse Mannigfaltigkeit. Die zahlreiche Literatur darüber hat Dillmann 221 zusammengestellt. Dass diese Worte ein Dekalog sein wollen, ist nicht ausdrücklich gesagt, aber durch die Parallele Ex 34 28 nahe und als alte Überlieferung festgelegt durch Dtn 4 13. Eine andere als die in der Erklärung angemerkte und von Philo, Josephus, der alten Kirche, den Reformierten, Socinianern und jetzt auch von den griechischen Katholiken befolgte Zählung ist die schon dem Origenes (bei Dillmann 222 ohne Fundort) bekannte von LXX A (vgl. E. Nestle in StW 1886 S. 319f.), Augustin, quaest. in Ex 17 und Ep. 119 und nach ihm von der katholischen Kirche und Luther vertretene: v. 2–6 werden als ein Gebot zusammen genommen, v. 17 an zwei verteilt. Es darf auch nicht vergessen werden, wie die bilderfreundliche Synode von Nicaea 787 über das Bildverbot des Dekalogs sich hinweghalf: man hat seine Aufhebung auf dem nt.-lichen Boden behauptet. Mit dieser Zählung stimmt auch die gewöhnliche Einteilung des Textes in Paraschen überein (Eingang + I + II, III etc., Xᵃ, Xᵇ; die Zerlegung von X haben viele Codd. und die Ausgaben von Bomberg und Buxtorf nicht). Eine dritte Einteilung haben LXX B (und LXX Ambr. zu Dtn), Julianus Apostata (Cyrilli Alex. ctra. Jul. libri V, init. p. 152) und die meisten Juden (vom Talm. Tract. Makkoth bis heute): v. 2 ist erstes, v. 3–6 zweites Gebot; Strack S. 242 nennt einen R. Ismael, der v. 2 und 3 als erstes, v. 4–6 als zweites Gebot gerechnet hat; das ist übrigens auch die Zählung der älteren Massora die v. 2: עבדים׃ (so bei Buxt.) nicht עבדים׃ geschrieben hat (vgl. Dillmann S. 224). Die natürliche Verteilung von zehn Sätzen auf zwei Tafeln ist 5 und 5; die Sätze kommen dem durchaus entgegen: die fünf ersten repräsentieren das fas, die fünf andern das jus. Die Verteilung verliert bei den genannten andern Zählungen auf jeden Fall die Symmetrie der Numerierung. Ausserdem gehen die Meinungen über die Unterbringung des Gebots Vater und Mutter zu ehren auseinander: Philo, Josephus, Iren. adv. haer. 2 42 weisen es auf die erste Tafel; seit Augustin ist es kirchliche Übung, es auf die zweite Tafel herüberzunehmen, so dass die reformierte Einteilung 4 und 6, die lutherische (vgl. Catechism. maj. z. IV. Gebot, ed. Müller S. 405, 103) 3 und 7 ist.

3) Den Geist dieses Dekalogs zu bestimmen, ist nicht ganz einfach, weil nach Abzug aller Zusätze der Eindruck bleibt, dass auch die Kernsätze keine ursprüngliche Konception sind, sondern eine Geschichte hinter sich haben (vgl. zu IV. V. X.). Wenn man diesem Gesetz nachrühmt, dass hier „das ganze Gebiet des religiös-sittlichen Lebens umrissen" sei (Dillmann 226), so sagt das über den Wortlaut zu viel: dieser giebt in den vier ersten Geboten Kultusrecht, die Religion im engeren Sinn, wie sie in Dtn 6 4f. einen klassischen Ausdruck gefunden hat, kommt eigentlich nicht zum Wort; die zweite Tafel beschränkt sich in den vier ersten Geboten auf Rechtsordnungen — dass diese der christlichen Sittlichkeit noch recht fern stehen, zeigt VII — und bei X wird man nur schwer den Eindruck los, dass hier eine sekundäre μετάβασις εἰς ἄλλο γένος erfolgt sei. Aber freilich, eine so summarische Formulierung der Fundamente von Religion und Recht bzw. Sittlichkeit fordert dazu auf, mehr hineinzulegen als der Wortlaut sagt. Ob der Gesetzgeber darauf nicht selbst gerechnet hat, lässt sich nicht sagen. Aber es kann eine Denkweise im Hintergrund stehen, die tiefer geht, als der Wortlaut. Unter diesen Umständen ist es ganz misslich, aus dem Geist des Gesetzes auf sein Alter zu schliessen. Doch lässt sich zeigen, dass

auch die Kernsätze dieses Dekalogs so wie sie lauten, nicht in den Anfang der Religion Israels zu setzen, sondern im besten Fall junge Umbildung einer älteren Vorlage sind.

Dem Satz לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶּסֶל v. 4 Anfang wird meist 34 17 entgegen gestellt, wo nur gegossene Gottesbilder verboten sind, und gefolgert, das eingeschränkte Verbot Ex 34 sei älter als das ganz allgemeine in Cap. 20. Wenn פֶּסֶל das plastische Kunstgebilde im Gegensatz zum natürlichen Stein oder einem einfacheren Idol ist, so könnte der Satz die ältere Sitte gegen die kanaanitischen Kultusbilder schützen und beruht dann nicht auf der prophetischen Polemik der Propheten. Im jetzigen Zusammenhang freilich wird der Sinn sein, dass entgegen nachweisbaren Gewohnheiten des Jahwekultus (vgl. II Reg 18 4 Num 21 4–9) alle Idole verboten sind; aber es ist wohl denkbar, dass ein altisraelitischer Gegensatz gegen kanaanitische Kultusgegenstände aufgegriffen und im prophetischen Sinn verwertet worden ist. Es ist dann zu vermuten, dass die Kernsätze dieses Dekalogs Umbildung sehr alter Sätze sind, deren Wurzeln in die Zeit vor der Ansiedlung zurückreichen. Die leicht herauszuschälenden Kernsätze dieses Dekalogs selbst aber spiegeln eine weit spätere Zeit wieder: der Sabbat ist noch dem Hosea ein Baalstag und Gegenstand der Abneigung, als Jahwetag, wie ihn v. 8 meint, ist er ein Produkt der Denaturierung der alten Kultusreligion durch die Propheten; überhaupt ist der ganze alte Kultus in diesem fas verflüchtigt, es sagt nichts von Opfern und Festen, sondern hat dafür neben der kaum mehr kultusartigen — im alten Sinn — „Heiligung“ des Sabbat eben eine schon recht abstrakte Vermeidung von Heidentum und Aberglauben. Gegenüber den massiveren und konkreten Forderungen des Dekalogs in Ex 34 ist diese „Kultus“-Gesetzgebung fortgeschrittener. Aber für die Möglichkeit, dass schon der Kern dieses Dekalogs Umbildung einer sehr alten Vorlage ist, lassen sich neben den möglichen ursprünglichen Sinn des zweiten Gebots noch weitere Anhaltspunkte stellen. Die Aufnahme des fünften Gebots in das Kultusrecht könnte eine Nachwirkung früherer Ahnenverehrung sein. Das Sabbatgebot ist jedenfalls eine junge Bildung, dann aber vielleicht an Stelle von etwas anderem eingeführt. Für dieses andere bietet sich das Passahfest, das einzige Fest des Wüstenvolkes. Stand dieses in der Vorlage der Kernsätze von Ex 20, so ist diese älter als der die Feste des ansässigen, ackerbautreibenden Volkes voraussetzende Dekalog von Cap. 34. Jahwe als der einzige Volksgott, Ablehnung künstlicher Gottesbilder, jährliche Feier des Passah, Pietät gegen die Ahnen — über das dritte Gebot lässt sich nichts sagen —, das sind Forderungen, die aus der Wüste mitgebracht sein können; sie konstituieren einen recht einfachen nationalen Kultus. Was die Gebote der zweiten Tafel betrifft, so ist es richtig, der Gedanke, dass Gott durch sittlichen Gehorsam verehrt sein will, das ist die Religion der Propheten. Aber diese Religion der Propheten ist nicht aus der Pistole geschossen, sondern muss einen Anknüpfungspunkt nach rückwärts gehabt haben. Jede Überlegung, wie es gekommen ist, dass der Jahwismus nicht vom Baalismus aufgesogen wurde, dass der Jahwismus die Entwicklung zur ethischen Religion genommen hat, muss konstatieren, dass, als die Israeliten nach Kanaan kamen, mit ihrem Jahwismus ein Element verbunden war, das in den sonst zum Teil so ähnlichen Religionen der umwohnenden Völker nicht vorkam und ihn diesen qualitativ überlegen machte: dieses Element muss die Verbindung der Religion mit dem Recht, der Jahwismus muss schon als israelitische Volksreligion zugleich Rechtsreligion gewesen sein. Die Rechtsordnungen der zweiten Tafel sind, vom zehnten Gebot abgesehen, so primitiv, dass kein Hindernis abzusehen ist, warum sie nicht in sehr alte Zeit hinaufreichen können.

Die Frage freilich, ob ein von Mose herrührender Dekalog überliefert wurde und vielleicht in Ex 20 noch durchschimmert, ist zu verneinen: wenn die Überlieferung (bei J und E) den Mose die Gesetztafeln zerbrechen lässt — das zweite Niederschreiben ist Redaktionsklammer — so ist der Sinn deutlich der: ein formuliertes Gesetz Moses war nicht bekannt; nur unter dieser Voraussetzung konnten auch zwei Dekaloge, Ex 20 und 34, als mosaisch überliefert werden. Das Bedürfnis nach Formulierungen mag ohnehin erst am Gegensatz zum kanaanäischen Wesen erwacht sein.

Für die vorliegenden Kernsätze des Dekalogs von Ex 20 ist, wie für E, in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts herunterzugehen. Noch weiter herab, ins 7., zu gehen,

wie Kuenen, hist.-krit. Einl. § 13 Anm. 19 S. 233 und Marti, Gesch. der isr. Rel.[3] S. 174, für geboten halten, ist nicht unbedingt erforderlich: man braucht nicht anzunehmen, dass v. 8 schon die Aufnahme des Protests der Propheten (Hos 2 13 Jes 1 13) ins Volksbewusstsein voraussetze; dieser Dekalog kann einer der Versuche sein, die Volksreligion zu reformieren und sie mit der Theologie der Propheten vereinbar zu machen — wie ja auch das Dtn ein solcher Versuch ist. Dass auch dieser Versuch von Priestern ausging, die von den Gedanken der Propheten ergriffen waren (so Marti l. c. 123 164 174), hat jedenfalls die Analogie des Dtn's für sich.

II. Das Bundesbuch
20 22—23 33.

I) Das Gesetz 20 22—23 19.

Zum Text: **20 19/22**$^{a\beta}$ LXX wie MT 19 3. **20/23** אִתִּי LXX לָכֶם, Pesch. praem. לָכֶם. **21/24** תַּעֲשֶׂה, וְזָבַחְתָּ LXX ποιήσετε, θύσετε und entsprechend st. der Suff. 2. Pers. Sing. durchweg Pronom. der 2. Pers. Plur., nur in $^{b\beta}$ auch 2. Pers. Sing. אַזְכִּיר Pesch. ܐܰܬܺܝ (s. z. St.). שְׁמִי LXX + שָׁם. אָבוֹא LXX praem. καί. **22/25** חַרְבְּךָ Pesch. ܦܓܪܘ, darnach Grätz בַּרְזֶל. עָלֶיהָ ותחללה Sam. Pesch. עליו ותחללהו, LXX ἐπ' αὐτοὺς καὶ μεμίανται. **23/26** תְּנֵלָה LXX תֶּחֱזֶה.

Cap. 21. **2** יַעֲבֹד LXX Pesch. + לְךָ. חִנָּם Pesch. ܚ̈ܠܦ̈ܐ. **4** אִם heb. Cdd. LXX Pesch. וְאִם. לאדניה Sam. LXX B לאדניו. **5** וַעֲבָדוֹ Pesch. ܘܢܦܠܚ ܠܗ ܚܕ ܦܥܘ. **7** הָעֲבָדִים LXX αἱ δοῦλαι. **8** אֲשֶׁר לֹא יְעָדָהּ Kĕrê und Cd. לו, LXX B ᾗ αὐτῷ καθωμολογήσατο, A ᾗ οὐ καθω. αὐτῷ, F ἣν οὐ καθω. αὐτήν, Luc. ἣν αὐτὸς καθω., Aquila ὃς οὐ καθωμ. αὐτήν, Symmachus ἡ μὴ καθωμολογημένη, Theodotion wie LXX F, Pesch. ܕܠܐ ܨܒܝܬܗ (= אֲשֶׁר לֹא יְדָעָהּ), Targ. דְּקַיְּמָה לַיהּ, Vulg. cui tradita fuerat, Budde ZATW 1891, 103 אֲשֶׁר לֹא יְדָעָהּ (wie Pesch.), W. Robertson Smith ib. 1892, 162 אֲשֶׁר יְדָעָהּ. **10** אִם Sam. Verss. וְאִם. שְׁאֵרָהּ LXX τὰ δέοντα, Pesch. ܘܠܒܘܫܗ, Targ. וְזִינָהּ, Vulg. providebit puellae nuptias. **13** שָׁמָּה LXX + ὁ φονεύσας. **14** בָּעַרְמָה LXX + καὶ καταφύγῃ. **16 17** LXX besser **17 16**. **16** אִישׁ וּמְכָרוֹ LXX τινὰ τῶν υἱῶν Ἰσραηλ καὶ καταδυναστεύσας αὐτὸν ἀποδῶται, אִישׁ Targ. נַפְשָׁא מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל, vgl. Dtn 24 7. **18** אֲנָשִׁים LXX Pesch. praem. שְׁנַיִם. וְהִכָּה אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ LXX B Luc. καὶ πατάξωσι τὸν πλησίον (AF πατάξῃ). **19** יָקוּם LXX + ὁ ἄνθρωπος. v. 19^{b} LXX πλὴν τῆς ἀργ(ε)ίας αὐτοῦ ἀποτίσῃ καὶ τὰ ἰατρεῖα, Pesch. ܐܠܐ ܟܣܦܗ ܘܐܣܘܬܗ ܢܬܠ, Targ. לְחוֹד בּוּטְלָנֵיהּ יִתֵּן וַאֲגַר־אַסְיָא. וְנִצָּאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן ... **20** נָקֹם יִנָּקֵם Sam. מות יומת. **22** אֲנָשִׁים wie v. 18. וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן LXX καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον Pesch. ܘܢܦܩܘ ܝܠܕܗ ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܐܝܢ (אָסוֹן = καιρός? Gen 42 34 = אָסוֹן). בְּפַלְלִים LXX μετὰ ἀξιώματος Pesch. ܒܦܣܩܐ, Targ. מִן מֵיכַר דַּיָּנַיָּא, Vulg. et arbitri judicaverint; Budde ZATW 1891, 107 בַּנְּפָלִים *für die Fehlgeburt*, von W. R. Smith ib. 1892, 163 mit Verweisung auf arab. Parallelen angenommen. **23** אָסוֹן LXX Pesch. wie v. 22. **26 27** יִשְׁלָחֶנּוּ LXX αὐτούς, עינו und שִׁנּוֹ LXX αὐτῶν. **29** וְהוּעַד LXX καὶ διαμαρτύρωνται, Pesch. ܘܢܣܗܕܘ. יִשְׁמְרֵנִי LXX ἀφανίσῃ = יְשַׁמְּדֵנִי. **33** אוֹ כִי יִכְרֶה אִישׁ בֹּר, LXX Aquila Theodotion ἢ λατομίσῃ, LXX AF Luc. + λάκκον (Obj. zu λατομέω *Steine brechen* wie Mt 27 60 Mk 15 46); בֹּר 2) om. Cod. Hilleli. יכסנו Pesch. ܢܟܣܘܢ. **36** וְלֹא praem. LXX וְהוּעַד בְּבְעָלָיו nach v. 29, wegen des אוֹ נוֹדַע כִּי irrig. יִשְׁמְרֵנִי LXX wie v. 29. **37** כִּי Cdd. Sam. Verss. וְכִי.

Cap. 22. **2** אִם 1) u. 2) Cdd. LXX Pesch. וְאִם. דָּמִים לוֹ שָׁלֵם יְשַׁלַּם LXX ἔνοχός ἐστιν· ἀνταποθανεῖται. **4** כִּי Cdd. Sam. Verss. וְכִי. יַבְעֶר (Ges.-Kautzsch[26] § 53n) Sam. יבעיר. **4**^{b} Sam. שָׁלֵם יְשַׁלֵּם מִשָּׁדֵהוּ כִתְבוּאָתוֹ וְאִם כָּל־הַשָּׂדֶה יַבְעֶר LXX ἀποτίσει ἐκ τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ κατὰ τὸ γένημα αὐτοῦ· ἐὰν δὲ πάντα τὸν ἀγρὸν καταβοσκήσῃ. מֵיטַב Pesch. ܚ̈ܠܦ̈ܐ. **6 7** כִּי und אִם Cdd. Sam. Verss. praem. וְ. **7**^{b} praem. LXX καὶ ὀμεῖται, Vulg. et jurabit. בְּמַלְאֶכֶת LXX ἐφ' ὅλης τῆς παρακαταθήκης. **8** עַל־חֲמֹר וגו׳ Cdd. LXX Pesch. viermal וְעַל. יַרְשִׁיעֻן Sam. ירשיענו. **9** כִּי Cdd. Sam. Verss. וְכִי. מֵת

und נִשְׁבַּר bei LXX BAF vertauscht; וְנִשְׁבַּר LXX Luc. ἢ κλαπῇ (falsch, s. z. v. 11). **10** יְהוָה LXX τοῦ θεοῦ (weil κύριος nachher für בְּעָלָיו nötig). בְּמְלַאכְתּ LXX B καθόλου τῆς παρακαταθήκης, A wie v. 7b. עַד הַמְּרָפֶה LXX ἐπὶ τὴν θήραν (עַד הַט). **13** רֵעֵהוּ LXX Luc. + κτῆνος, Pesch. + ܒܥܝܪܐ, Vulg. + quidquam horum. **13a** LXX + ἢ αἱχμάλωτον γένηται (wie v. 9). **16** אִם Cdd. Sam. Verss. וְאִם. מָאֵן יְמָאֵן LXX ἀνανεύων ἀνανεύσῃ καὶ μὴ βούληται. לוֹ LXX + γυναῖκα. יִשְׁקֹל LXX ἀποτίσει τῷ πατρί. **17** מְכַשֵּׁפָה LXX φαρμακούς, Pesch. ܟܫܦܐ (masc.), Targ. חַרְשָׁא. **18** מוֹת יוּמָת LXX θανάτῳ ἀποκτενεῖτε αὐτούς (21 16 17 θανάτῳ τελευτάτω, τελευτήσει). **19** לֵאלֹהִים Sam. LXX A Luc. + אֲחֵרִים. 19b om. Sam. **20** תְּלִחָצֵנּוּ, תּוֹנֶה **21 22** תְּעַנֶּה, LXX Pesch. Targ. 2. Pers. Plur., **22** אֹתוֹ צֹעֲקִתוֹ, יָצֹעֵק LXX Pesch. 3. Pers. Plur. **24** אֶת־עַמִּי LXX τῷ ἀδελφῷ (A* F* λαῷ) B Aa Fa + σοῦ. וְלֹא 2) Sebhîr Pesch. וְלֹא. תְּשִׁימוּן LXX Pesch. 2. Pers. Sing. **28** מְלֵאָתְךָ וְדִמְעֲךָ LXX ἀπαρχὰς ἅλωνός καὶ ληνοῦ σου, Pesch. ܒܟܘܪܟ ܘܕܡܥܟ, Targ. בְּכוּרְךָ וְדִמְעָךְ. **29** לְצֹאנֶךָ Pesch. praem. ו, LXX + καὶ τὸ ὑποξύγιόν σου = וְלַחֲמֹרֶךָ (Kautzsch + וְלִבְהֶמְתְּךָ). עִם LXX ὑπό. בְּיוֹם Cdd. Edd. Sam. Vers. praem. ו. **30** בַּשָּׂדֶה om. Verss. לַכֶּלֶב om. Sam.

Cap. 23. 1 שָׁוְא und חָמָס Pesch. ܚܒܠ. **2** תַּעֲנֶה עַל־רַב, LXX προσθήσῃ (Luc. προστεθήσει) μετὰ πλήθους (לב). לְהַטּוֹת mit LXX add. Grätz, Budde ZATW 1891, 113 מִשְׁפָּט. **3** St. וְדַל l. Knobel, Kautzsch וְנָדוֹל. **4** תּוֹעֶה LXX Pesch. plur. תְּשִׁיבֶנּוּ Suff. om. LXX, Pesch. ܠܗ. **5** וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ LXX οὐ παρελεύσῃ(ει) αὐτό· ἀλλὰ συναρεῖς αὐτὸ μετ' αὐτοῦ. (St. συναρεῖς A ἐγερεῖς Bab F Luc. συνεγερεῖς), Pesch. ܘܬܬܡܢܥ ܡܠܡܫܒܩ ܠܝܗ ܡܫܒܩ ܥܡܗ ܠܡܫܒܩ ܚܕܐ ܥܡ ܚܕܐ ܠܡܫܒܩ ܠܐ ܠܐ, Targ. וְתִתְמְנַע מִלְמִשְׁבַּק לֵיהּ מְשַׁבַּק תִּשְׁבּוֹק מֵהּ־דִּבְלִבְּךָ עֲלוֹהִי וּתְפָרֵק עִמֵּיהּ:, Vulg. non pertransibis sed sublevabis cum eo. **6** אֶבְיֹנְךָ LXX Pesch. אֶבְיֹנֶךָ. **7** מִדְּבַר שֶׁקֶר LXX ἀπὸ παντὸς ῥήματος ἀδίκου. **7a** Pesch. ܡܫܩܪ ܬܒܥܕ ܠܐ ܬܙܕܩ. **7bβ** LXX καὶ οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων (ἐν. δω. om. F). **8** פִּקְחִים praem. mit Sam. Verss. עֵינֵי. דִּבְרֵי צַדִּיקִים LXX ῥήματα δίκαια, Targ. פִּתְגָמִין תְּרִיצִין. **11** תִּשְׁמְטֶנָּה LXX ἄφεσιν ποιήσεις. לְיִתְרָה praem. mit Sam. Verss. ו. **12** תִּשְׁבֹּת LXX ἀνάπαυσις. יָנוּחַ und יִנָּפֵשׁ LXX ἀναπαύσηται, Pesch. ܢܬܪܘܚ. **13** וּבְכֹל Sebhîr LXX om. ו, Grätz וּמִכֹּל. לֹא 2) Sebhîr Cdd. Sam. LXX Pesch. praem. וְ. פִּיךָ LXX ὑμῶν. **13bβ** Pesch. ܠܐ ܬܫܡܥ ܥܠ ܦܘܡܟ. **14** תָּחֹג LXX Pesch. Targ. 2. Pers. Plur. **15** תֹּאכַל, תִּשְׁמֹר LXX, יָצָאתָ Pesch. 2. Pers. Plur. יֵרָאוּ פָנַי LXX ὀφθήσῃ ἐνώπιόν μου, Pesch. ܬܬܚܙܐ ܩܕܡܝ, Targ. יִתְחֲזוּן קֳדָמַי. **16aα** LXX καὶ ἑορτὴν θερισμοῦ πρωτογεννημάτων ποιήσεις τῶν ἔργων σου. מַעֲשֶׂיךָ Pesch. ܥܒܕܝܟ. תְּזִרְעָ Pesch. ܙܪܥ. בַּשָּׂדֶה und הַשָּׂדֶה LXX + σου. **17** יֵרָאֶה .... אֶל: Sam. את, Grätz אֶת .... יִרְאֶה. הָאָדוֹן יַהְוֶה LXX Pesch. יְהוָה אֱלֹהֶיךָ. **18** LXX praem. ὅταν γὰρ ἐκβάλω ἔθνη ἀπὸ προσώπου σου καὶ ἐμπλατύνω τὰ ὅριά σου (om. F). חֲלֵב חַגִּי Grätz wie 34 25 חֲלֵב חַג הַפָּסַח.

Analyse s. nachher.

Specielle Literatur zum Bundesbuch: J. W. Rothstein, das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwickelung Israels, Hab. Schr. Halle 1888. K. Budde, ZATW 1891, 99ff. Bemerkungen z. Bundesbuch, ib. Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentat., speciell S. 215ff. B. Bäntsch, das Bundesbuch Halle 1892.

20 19/22 ist schon wegen Bezugnahme auf die nicht an ihrem ursprünglichen Ort befindlichen Verse 15–18/18–21 eine in Anbetracht des Gewichts des nachfolgenden Gesetzkorpus recht dürftige Redaktionsklammer; beachte auch die pluralische Anrede; das Sprechen Jahwes *vom Himmel her* hat in den Quellen keinen Anhalt (Krätzschmar 71).

Der Text der Gesetze beginnt mit Kultusvorschriften. **20/23** verbietet silberne und goldene Götterbilder. Gegen Mas. ist אֱלֹהֵי כֶסֶף zu Satz a zu ziehen, wenn man mit dem Wortbestand von MT etwas machen will. Doch hat die dabei entstehende Unterscheidung silberner und goldener Bilder keinen Sinn. Es wird daher nicht zu vermeiden sein, mit Bäntsch 13 Anm. 9 einen Ausfall hinter Satz a anzunehmen, dann aber nicht bloss אֱלֹהִים, sondern mit

Dillmann 246 אֱלֹהִים אֲחֵרִים zu ergänzen. Der Dekalog verbietet Jahwebilder, dieser Vers (תַּעֲשׂוּן אִתִּי) Götzen. Die Plurale תַּעֲשׂוּ, לָכֶם gegenüber der nachfolgenden singularischen Anrede kennzeichnen auch diesen Vers als sekundären Zusatz (Wellh. Comp. 92); vermutlich sollte etwas eigentlich grundsätzliches vorangestellt werden.

24–26 (21–23) Vorschrift über Altarbau. Der Grundsatz ist, dass ein Altar aus Erde gemacht wird — das hat Analogien bei den Puniern, Griechen und Römern (s. Dillmann 247) und vor allem II Reg 5 17. Diese Sitte ist die eines ansässigen Volkes: der Altar wird aus dem Boden genommen, mit dem der verehrte Gott solidarisch verbunden ist (I Reg 26 19). Die hier vorausgesetzte Form des Altars (vgl. den Aufbau aus Steinen v. 25) ist der zum Feueropfer nötige Altartisch — im Gegensatz zum Monolith, an den das Blut geschüttet wird. Der Altar aus Erde ist nichts dauerhaftes, er wird von der Opfergesellschaft, dem opfernden Geschlecht, im einzelnen Fall ad hoc aufgeschüttet. Eine ständige Altarfeuerstätte, auf die alle an einem Heiligtum dargebrachten Opfer kämen, kennt diese Vorschrift nicht, dann natürlich auch keine für den Kultus unentbehrlichen Opferpriester. Da beim Opfer das Schlachten nur Mittel zum Zweck ist, so wird וְזָבַחְתָּ עָלָיו richtiger nicht durch *schlachten beim Altar* sondern durch *opfern auf dem Altar* wiedergegeben. עֹלָה bedeutet in dem vorliegenden Gebrauch nicht den auf den Altar kommenden Teil des Opfertiers, was die ursprüngliche Bedeutung gewesen sein kann, sondern ist identisch mit כָּלִיל, der Darbringung eines ganzen Tiers, sei's, dass aus besondern Gründen das ganze Tier auf den Altar kam, sei's dass bei einem Massenopfer eines oder mehrere ausgesondert wurden. שְׁלָמִים sind dasselbe wie זְבָחִים (trotz Jos 22 27 vgl. Am 5 22 Num 15 8), die mit einem Opfermahl schliessenden Schlachtopfer, vielleicht, wie Wellh. Prol. 73 Anm. vermutet, Schlachtopfer von mehr feierlicher Art; die Zusammenstellung mit den עֹלוֹת spricht dafür. Der Name kann von שָׁלַם *bezahlen* oder von שָׁלוֹם abgeleitet werden; im ersteren Fall sind sie als *Dankopfer,* im letzteren, etwas abstrakter, als Ausdruck der zur Gottheit bestehenden freundlichen Beziehungen charakterisiert. Die Stelle redet nur von Tieropfern; Darbringung von Cerealien ist schon Verquickung mit dem kanaanitischen Kultus. Geopfert kann werden an jedem von der Gottheit als מָקוֹם, *Kultusstätte* (Gen 12 6), charakterisierten Ort. אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי *ich gebe Veranlassung, meines Namens* durch Kultus *zu gedenken,* nach den Patriarchengeschichten, vgl. auch 17 15, durch Theophanien. Der Anschluss von $^{b\beta}$, einer Ablenkung von der speciellen Frage in eine allgemeine Verheissung, ist kein ganz leichter. Man könnte daran denken, die Verheissung als Glosse zu streichen; $^{b\alpha}$ würde an ^{a} leicht anschliessen; aber die Singularsuffixe אֵלֶיךָ und בְּרַכְתִּיךָ stehen dem entgegen (vgl. v. 22f.). Der Satz wird klarer, wenn man mit Pesch. תַּזְכִּיר liest, wie schon R. Jona ibn Ǧanach, neuerdings Merx in Tuchs Gen^2 CXVI Anm. 9 und Bruston, les quatres sources des lois de l'Exode 35 vorschlagen. **25** ist eine Koncession gegenüber dem Grundsatz v. 24: Auch ein Altarbau aus Steinen ist nicht untersagt, nur müssen unbehauene Steine genommen werden, „da das Behauen entweiht" — der Gottheit steht der von Menschenhand unberührte Naturgegenstand näher. Dass an

Vertreibung des Numen aus dem Stein durch die Bearbeitung zu denken ist (Smend² 138), kann nicht bestimmt gesagt werden, da hier nicht von einem Opferstein, sondern von einem Opfertisch die Rede ist. Das Gesetz ist ein Protest gegen das Eindringen der Kultur in den Kultus, ein Zurückgreifen auf die „heilige" Einfachheit einer älteren Zeit. Neben אֲתֶהֶן (zur Konstruktion vgl. Ges.-Kautzsch²⁶ § 117 kk) sind die Suffixe עָלֶיהָ und ותחללה eigentümlich, aber nicht unmöglich, sie gehen auf גָּזִית, die Apposition zu אֲתֶהֶן. **26** nimmt sich aus wie eine Polemik gegen den salomonischen Altar, dessen Beschreibung aus Reg beseitigt, aber in Chron erhalten ist (vgl. Stade Gesch. Isr. I 333 f., Benzinger, Archäol. 388, Nowack Archäol. II 41); dieser Altar ist ohne Stufen nicht denkbar (auch Hes 43 17 setzt solche voraus). Als Kultusgewand setzt die Besorgnis dieser Stelle den um die Hüften gelegten שַׂק voraus (s. zu Gen 37 34; vgl. auch den Spott der Michal über die Entblössung des nur mit dem Kultuskleid angethanen David II Sam 6 20 14); der einfache Schurz als heiliges Kleid kommt nach Ebers S. 333 noch bei den Beduinen am Sinai vor.

Nach diesem kurzen Anlauf zu einer Kultusgesetzgebung — man vermisst mindestens Bestimmungen über die Feste — geht der Text zur Darlegung von **21** 1 ausdrücklich so genannten מִשְׁפָּטִים, zu einer Kodifikation des übrigens so nicht unterschiedenen Zivil- und Kriminalrechtes über.

Eine erste Reihe von Bestimmungen **21** 2–32 trifft Vorkehrungen für den Schutz der Personen.

21 2–6 7–11 Bestimmungen betreffend den hebräischen Sklaven und die hebräische Sklavin.

Der Abschnitt soll sich als zwei Pentaden repräsentieren. Es wäre ein Beweis dafür, dass das Dekalogschema ein hergebrachtes war, wenn sogar Einzelfragen in dieser Form disponiert würden. Die Sache liegt aber nicht glatt. Man kann v. 2–7 fünf Sätze zählen v. 2 3ª 3ᵇ 4 5 f., aber v. 2 ist der Grundsatz, die übrigen vier Sätze sind Specialergänzungen. Ganz ähnlich liegt es v. 7–11: v. 7 giebt die Grundregel, die folgenden Verse specielle Vorschriften dazu. Lit. über die Sklaverei bei den Hebräern s. Dillmann S. 249; vgl. auch Nowack Archäol. I 173 Anm.

2 Anlass, dass ein Israelit Sklave eines Israeliten wurde, gab vor allem Verschuldung einer Familie, sei's infolge von Anlehen (Am 2 6 8 6 II Reg 4 1 Jes 50 1 Neh 5 5 8), sei's infolge von Delikten (Ex 22 2ᵇ); aus 20 7 wird übrigens zu schliessen sein, dass auch ohne solche Gründe ein Vater sein Kind verkaufen konnte. Die Versuche, zwischen den in diesem Gesetz gebrauchten Rechtstiteln בַּעַל *Eigentümer* eines Weibes 21 3 und dinglichen Besitzes 21 28 f. 34 36 22 7 10 f. 13 f. und אָדוֹן *Gebieter* des Sklaven und der Sklavin 21 4 5 6 8 32 einen sachlichen Unterschied festzustellen, sind vergeblich; beide drücken das Recht des Besitzers aus; der Unterschied des Sprachgebrauchs wird einfach daher kommen, dass der Sklave seinen Herrn אָדוֹן nicht בַּעַל anredet, wie Bäntsch 64 anführt, freilich ohne sich daran genügen zu lassen. Für den hebräischen, natürlich nicht für den fremdländischen Sklaven gilt der Grundsatz: er hat um den Kaufpreis sechs Jahre zu dienen, im siebenten tritt er ohne weitere Entschädigung des Herrn in die Freiheit zurück. Selbstverständlich ist die Zählung der Jahre eine relative; es wird vom Ankauf des Sklaven ab gezählt; die Sabbatjahrordnung ist aus dem Spiel zu lassen. Die Jakobs-

geschichte setzt eine Dienstzeit von sieben Jahren voraus (Gen 29 18 ff.); indessen, der Vergleich ist ganz unsicher; die sechs Sklavenjahre haben ein Analogon in der Bracheordnung 23 11; der Sinn der sieben Jahre in der Jakobsgeschichte könnte auch der sein, dass dieser die sechs Sklavenjahre noch überbietet. Zu der, mit כִּי eingeleiteten, grundsätzlichen Regelung kommt nun die Erledigung einer Reihe von möglichen Specialfragen. **3** Auf den status quo ante wird auch der Familienstand des zur Entlassung kommenden Sklaven zurückgeführt: kam er allein in des Herrn Besitz, so wird eben er für seine Person frei; war er verheiratet, und hat sein Weib die Sklavenjahre mit ihm geteilt, so wird sie auch frei; über Kinder aus dieser Zeit ist nichts gesagt; der Grundsatz von 4 lässt vermuten, dass Mutter und Kinder gleich behandelt werden. Eine dem Sklaven während der Dienstjahre von dem Herrn als Weib überlassene Sklavin — nach v. 7 kann es sich vermutlich nur um eine Ausländerin handeln, Benzinger Archäol. 160 Anm. — bleibt samt den von ihr geborenen Kindern im Besitz des Herrn zurück, eine für die althebräische Auffassung der Ehe höchst charakteristische Bestimmung und auch dafür lehrreich, wie lange eine Roheit des Rechts und der Sitte neben einem sittlich fortgeschritteneren Empfinden (vgl. Gen 2 24) sich halten kann. תִּהְיֶה ist über יְלָדֶיהָ hinweg auf הָאִשָּׁה bezogen, weil das Rechtsverhältnis, in dem das Weib steht, das Massgebende ist; die Kinder sind Appendix. Falls der frei werdende Sklave im alten Verhältnis bleiben will, aus Anhänglichkeit an seinen Herrn — der Sklave eines reichen Hauses lebte besser als ein mit Armut kämpfender freier Mann, auch war die Behandlung im ganzen freundlich —, oder, wie wohl meist, aus Liebe zu Weib und Kind, **5**, so wird er durch ein förmliches Verfahren zum lebenslänglichen Eigentum des Herrn gestempelt. Das Verfahren ist nach **6**$^{a\alpha}$ ein religiöser Akt (Pesch. und Targ. machen durch gewaltthätige Umdeutung von אֱלֹהִים einen profanen, LXX wenigstens einen religiösen Rechtsakt daraus): der Sklave wird an die Thür oder an den Pfosten gebracht und dort durchsticht ihm der Herr das (rechte? vgl. Lev 8 23 f. 14 14 17) Ohr mit einem Pfriemen, nach Dtn 15 17 so, dass der Sklave an die Thür angeheftet wird; das hat die Bedeutung, dass er bleibendes Eigentum des Herrn wird. Wenn diese Ceremonie irgend Beziehung auf die Sache hat, so gehört die Thür oder der Pfosten nicht zu irgend einem Heiligtum, sondern, wie das Dtn 15 17 als selbstverständlich voraussetzt (vgl. auch eine exeget. Überlieferung bei den Juden ZATW 1891, 78), zu dem Haus des Herrn. Das Hinzubringen zu Gott geschieht also nicht an einem Heiligtum. Das setzt voraus, dass am Hauseingang etwas Heiliges angebracht ist (vgl. Ex 12 7 u. o. S. 43, Gen 4 7 Dtn 6 8 Jes 57 8; vgl. damit die מְזוּזָה der spätern Juden, ein Kästchen mit Pergamentröllchen, auf denen Dtn 6 4–9 11 13–21 steht, auch den MNDPV 1899, 10 Nro 19 mitgeteilten arabischen Aberglauben, wenn eine Mutter ein Kind auf der Hausschwelle züchtigt, bringe das Unheil; mit Schwally an die Teraphim zu denken, ist durch Gen 47 31 I Sam 19 13 sehr erschwert). Was man sich unter dem אֱלֹהִים repräsentierenden „Heiligen“ zu denken hat, muss auf sich beruhen; es handelt sich hier um heidnische Nachklänge, deren Sinn nicht einmal mehr denen deutlich gewesen sein muss, die sie noch geübt haben. Das

durchbohrte Ohr ist auch bei anderen Völkern Sklavenzeichen (s. bei Dillmann 251, Nowack Archäol. I 177 Anm. 1); wenn auch die Derwische es tragen, so beweist das, dass es auch sonst den Träger als untergeordnetes Mitglied einer Kultusgenossenschaft kennzeichnete (vgl. Schwally ZATW 1891, 181 f., Leben n. d. Tode 37 f., Nowack Archäol. I 177, Marti[3] 29 48).

Das Gesetz über hebräische (v. 8[b]) Sklavinnen **7—11** stellt als Grundregel auf, dass diese nicht wie Sklaven zu entlassen sind, d. h. die Sklavin ist dem Herrn für Lebenszeit verkauft, da sie nicht nur Arbeitskraft, sondern zugleich Konkubine ist, wie das folgende zeigt und es für die Sklavin sich von selbst versteht. Die Unterscheidung von Bäntsch 65, אָמָה sei Konkubine, שִׁפְחָה Arbeitssklavin, ist unhaltbar: Ex 2 5 20 10 ist אָמָה Arbeitssklavin, Gen 30 braucht אָמָה und שִׁפְחָה promiscue. Wenn Dtn 15 12 17 das Recht des männlichen Sklaven auf die Sklavin anwendet, so ist das ein Schematismus, der nicht unbedingt einen sittlichen Fortschritt bedeutet: die Lösung des Verhältnisses bezeichnet das Bundesbuch v. 8[bβ] als Untreue! Einem Herrn kann die Sklavin nachträglich nicht zusagen. Wie dann den Wünschen des Herrn und dem Recht der Sklavin zugleich Rechnung getragen werden kann, zeigen die folgenden Sätze. Klar von diesen ist **9** und **10**: der Herr kann die Sklavin seinem Sohn zuweisen, was für das althebräische Empfinden nichts anstössiges hatte (vgl. W. Robertson Smith ZATW 1892, 163), soll sie aber dann wie seine Tochter halten; oder er kann sich eine andere nehmen — das Gesetz hat keine Haremswirtschaft im Auge, sondern einfache Verhältnisse, die sich der Bigamie nähern, s. Stade Gesch. Isr. I 384 f. —, darf aber dann die ältere in Fleisch, Kleidung und Beiwohnung nicht verkürzen; das Fleisch steht dabei nicht für Nahrung überhaupt (LXX Pesch.), was es im einfachen alten Haus nicht war, sondern ist Festspeise; den Sinn der Verkürzung der Fleischportion zeigt I Sam 1 5: die Stellung im Hause soll unverändert bleiben. Nach v. 11[a] sind v. 8 9 10 drei gleichwertige Auswege genannt. Dieser Voraussetzung hat **8** zu genügen. Der erste Vorschlag des Verses, der Herr soll Loskauf der unlieb gewordenen veranlassen, kann nur heissen, ob der Vater sie nicht, gegen eine natürlich hinter dem Verkaufspreis zurückbleibende Rückkaufsumme, wieder zu sich nimmt. In diesem Satz v. 8[a] ist אֲשֶׁר לֹא יְעָדָהּ sinnlos, das Kĕrē לוֹ אֲשֶׁר יְעָדָהּ eine unnütze Selbstverständlichkeit, es ist st. יְעָדָהּ mit Budde ZATW 1891, 103 f. יְדָעָהּ zu lesen — es handelt sich um die Jungfräulichkeit der Sklavin — und, wie W. Robertson Smith ZATW 1892, 162 gesehen hat, wegen בָּהּ בָּגָדוֹ das לֹא zu streichen: die Worte אֲשֶׁר יְדָעָהּ betonen die Verbindlichkeit des Herrn gegen die Sklavin, die faktisch Konkubine gewesen ist; sagt sie ihm nicht mehr zu, so kann er sie entweder auslösen lassen oder seinem Sohn übergeben oder zu ihr noch eine andere nehmen. Es bleibt noch 8[b]. Budde l. c. 101 vermisst mit Recht die Berücksichtigung der Möglichkeit eines Verkaufs innerhalb Israels. Der Verkauf nach auswärts war (vgl. zu v. 16) eine solche Ungeheuerlichkeit, dass dieser extremste Fall eigentlich nicht in Frage kommen konnte. Unter עַם wird daher *gens, Familie* zu verstehen sein, so dass Weiterverkauf einer Konkubine überhaupt ausgeschlossen ist, wie das auch arabisches Recht ist (Dillmann 252 f.) Kann oder will der Herr zu keiner der drei ge-

nannten Lösungen sich entschliessen, so bleibt nur eins, ersatzlose Freigebung. Die mit dem Verlust der Arbeitskraft gegebene financielle Schädigung ist um so grösser, als אֲשֶׁר יְדָעָהּ vorauszusetzen scheint, dass die ganze Frage meist nach nur kurzem Besitz der Sklavin praktisch wurde, wie denn die Frage, was mit Kindern einer solchen Sklavin wird, gar nicht berührt ist.

Der Abschnitt **12—32** enthält Bestimmungen zum Schutz von Leib und Leben und der gleichwertig geachteten persönlichen Freiheit, sowie (v. 15 17) der Autorität der Eltern.

12—17 sind Sätze über Verbrechen und Vergehen wider das Leben und die persönliche Freiheit eines Israeliten und wider die Ehre der Eltern zusammengestellt. Von dekadischer Gliederung fehlt hier jede Spur. **12—14** handelt von Mord und Totschlag. Vernichtung fremden Lebens wird **12** (Satz ohne כִּי) grundsätzlich mit dem eigenen gebüsst. Für den besonderen Fall (וַאֲשֶׁר, st. des sonstigen וְאִם) einer nicht vorbereiteten, sondern menschlich geredet zufällig, religiös betrachtet durch göttliche Fügung (אֱנָה ἅπ. λεγ.) erfolgenden Tötung **13**[a] will Gott ein Asyl für den Thäter bestimmen; dieses ist der nächstgelegene Kultusort (מָקוֹם, wie 20 24; vgl. den Altar v. 14) v. 13[b]. Dieser gewährt zunächst Schutz vor dem Bluträcher; was weiter werden soll ist nicht gesagt. I Reg 1 50f. lässt vermuten, dass dann mit Beiziehung irgend einer öffentlichen Autorität (Älteste, Priester) Verhandlungen geführt wurden; konnte die Unabsichtlichkeit einleuchtend gemacht werden, so sprach der Bluträcher eidlich den Verzicht auf Rache aus, v. 29 f. lässt auch die Möglichkeit der Vereinbarung eines Wergeldes offen. Im anderen Fall wird der Mörder vom Altar weggerissen und getötet **14**; ein Niederhauen am Altar, wie es I Reg 2 28ff. erzählt, erregte religiöse Bedenken, über die höchstens der souveräne König sich hinwegsetzte. Übrigens ist in dem kollektiven und wohl auf die Einheit der Kultusstätte abhebenden לְךָ v. 13[b] eine bearbeitende Hand zu spüren (Rothstein 10): diese Rechte wenden sich an das Individuum, nicht an staatliche Instanzen; das *Du* v. 14[b] ist anders; es meint den Bluträcher; aber auch hier ist die Anrede auffallend, da dieses jus sonst die Form objektiver Erörterung einhält. Es folgen zwei Vergehen, die als so schwer wie ein Mord gelten: Sichvergreifen an den Eltern mit Wort und That **15 17** (Folge zufällig zerstört? vgl. LXX) und die an einem Israeliten (אִישׁ selbstverständlich so, Ergänzung nach LXX Targ. nicht unbedingt nötig) zum Zweck des Verkaufs in ausländische Sklaverei verübte Freiheitsberaubung **16**.

Rothsteins Bedenken S. 11 gegen die Einfügung dieser Sätze sind nicht grundlos: aber, wenn v. 15 17 auch an 22 27 sachlich einen bessern Anschluss hätte (Rothstein 13 Anm.), so ist auf Umstellung doch zu verzichten, da 22 27 Ermahnung (fas), nicht juristische Erörterung ist; für v. 16 lässt sich ein passender Ort nicht finden, denn Menschenraub kann nicht zu den Eigentumsvergehen gerechnet werden, wie Rothsteins S. 11 25 Versetzung des Verses vor 21 37 das thut.

Behandlung der Pflichten gegen die Eltern als fas in Ex 20 ist auch ein Anzeichen für das Wurzeln des Dekalogs in höherem Altertum. **16** Der Verkauf ist nur nach Auswärts denkbar. Er bedeutet Entfernung aus der Kultusgemeinschaft, eine Art religiösen Tod (vgl. I Sam 26 19). וְנִמְצָא בְיָדוֹ neben וּמְכָרוֹ muss den blossen Versuch meinen, ein Beweis für die Schwere

dieses Delikts. מוֹת יוּמָת wendet sich an eine Öffentlichkeit, es wird aber nicht das Volksganze angeredet, sondern „man", die lokale, relative Öffentlichkeit soll reagieren.

Es folgt **18—27** das Recht betreffend Körperverletzung. **18** f. behandelt vorsätzliche (v. $18^{a\gamma}$, vielleicht auch רִיב gegen נִצָּה v. 22) Körperverletzung ohne tödlichen Ausgang (Hauptfall durch כִּי eingeführt v. 18). Der Fall bleibenden Siechtums oder Verlust eines Gliedes bleibt unberücksichtigt; im besonderen Fall (אִם v. 19) vorübergehenden Krankseins, das damit zu Ende ist, dass der Geschlagene wieder aufstehen und zunächst wenigstens am Stock sich im Freien bewegen kann, tritt keine Strafe, sondern nur Ersatz des Ausfalles an Verdienst und der Kurkosten ein. Für אָגְרֹף hat man die Bedeutung *Faust* (neuhebr., wohl auch schon Jes 58 4) angefochten und an etwas zum Zuschlagen dienliches gedacht: Targ. Onkelos hat כּוּרְמַיְזָא, was *Erdscholle* bedeuten soll, in einem von Buxtorf dazu angeführten Sprichwort *Stock* ist, Targ. jerus. מַרְתּוֹקָא nach Dillmann *Knüttel*, während Buxtorf כמרתק מן 51 ב״ר גבר *sicut lapis vi emissus a viro* übersetzt. Dillmann 256 verweist auf מַגְרָפָה Jo 1 17, zieht aber die für andere Nominalbildungen von גרף im Neuhebr., Syr. und Arab. (s. ZATW 89, 117) zu belegende Bedeutung *Schaufel* oder *Hacke* vor. Die Voraussetzung, dass der israelitische Bürger ein solches Instrument meist zur Hand hat, würde wieder für dieses Recht auf die Grundlage bäuerlicher Verhältnisse hinweisen. Ges.-Buhl nimmt die Bedeutung *Erdscholle* an. Ob man שָׁבְתּ **19** von יָשַׁב *stille sitzen* oder von שָׁבַת *feiern* ableitet, macht sachlich keinen Unterschied; gemeint ist die Zeit der Arbeitsunfähigkeit. **20** f.: Misshandlung eines Sklaven oder einer Sklavin mit tödlichem Ausgang wird bestraft, wenn das Misshandelte dem Herrn unter den Händen stirbt, bleibt unbestraft, wenn der Tod erst nach einem oder zwei Tagen eintritt. Die nur mangels principieller Unterscheidung von Kriminal- und Zivilrecht mögliche Begründung der letzteren Bestimmung, die durch das Ableben des Misshandelten erwachsende Vermögenseinbusse sei Strafe genug, lässt vermuten, dass auch im ersteren Fall nicht sehr viel geschah; der Geist dieser Gesetze (vgl. den v. $21^{b\beta}$ formulierten Gesichtspunkt) lässt am ehesten an eine Geldbusse, vielleicht an ein Heiligtum (II Reg 12 17) denken. Im übrigen setzt dieses Gesetz Organe des allgemeinen Rechtsbewusstseins voraus. Warum die Bestimmung nur für Sklaven und Sklavinnen nichthebräischer Herkunft gelten soll (Dillmann 256), ist nicht ersichtlich; bei denen wurden höchstens noch weniger Umstände gemacht. Subj. zu יִנָּקֵם und יָקֻם ist wohl nicht der Thäter, sondern die That. Statt הוּא (sc. der Sklave, die Sklavin) wie meist geschieht, kann auch כַּסְפּוֹ als Subjekt angesehen werden; dann steht הוּא wie Dtn 32 39: sein eigenes Geld ist es, das hiebei in Frage kommt.

Ernstliche Schwierigkeiten beginnen mit **22** *Wenn Männer raufen und stossen eine schwangere Frau so, dass der Fötus* (יְלָדֶיהָ Plur. der Gattung Dillmann 257) *abgeht, ein sonstiger Unfall*, bei der Mutter, *aber nicht eintritt, so soll er*, der Schuldige, *mit so viel* Geld *bestraft werden, als der Ehemann der Frau ihm auferlegt und soll es geben* ..... Wie Budde ZATW 1891, 106 f. gezeigt hat, ist בִּפְלִלִים sinnlos: בְּ *vor* oder *auf Grund einer Erkenntnis von*

(Schiedsrichtern) ist sprachlich schwierig, der ganze Gedanke durch כַּאֲשֶׁר bis הָאִשָּׁה ausgeschlossen. Buddes Vorschlag בַּנְּפָלִים *für die Fehlgeburt* (Plur. der Gattung) zu lesen, ist eine glatte Lösung; נֵפֶל Fehlgeburt kommt im at.lichen Hebr. vor; das auch vorgeschlagene שְׁלִילִים ist nur im Neuhebr. zu belegen. Zur Sache teilt W. Robertson Smith ZATW 1892, 163 aus dem arabischen, Radloff aus Sibirien I 524 aus dem kirgisischen Recht Analogien mit. Im letzteren ist die Entschädigung genau fixiert; die Möglichkeit einer Überforderung mag die Korrektur בַּפְּלִילִים veranlasst haben. Wenn zum Verlust des Kindes hin auch noch der Mutter ein Unfall zustösst **23**ᵃ, dann gilt es, Leben um Leben etc. **23**ᵇ **24**. Unverkennbar ist, auch wenn אָסוֹן ein tödlicher Unfall ist (Gen 42 4 38 44 29), die Detaillierung des jus talionis in diesem Zusammenhang befremdlich. LXX (und vielleicht auch Pesch.) reden statt von einem Unfall (der Mutter) von ausgebildetem und nicht ausgebildetem Fötus. Das kirgisische Recht unterscheidet auch so: bei einem Fötus unter 5 Monaten wird ein Pferd, bei einem über 5 Monate ein Kamel pro Monat angerechnet. Das althebr. Recht würde noch schärfer bei einem ausgebildeten Kind Leben um Leben fordern; die Aufzählung v. 24 könnte ein nachdrücklicher Hinweis darauf sein, wie heillos ein solcher Verlust ist. Aber שֵׁן תַּחַת שֵׁן passt dann wieder nicht. Budde l. c. 108—11 zieht v. 23–25 zu v. 18 f.: וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה nennt dann den dort nicht berücksichtigten Fall bleibenden Schadens, נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ als *Leben um Leben* passt freilich nicht zur Grundvoraussetzung v. 18ᵇᵅ, v. 25 nicht zu der Art der v. 18ᵃ ins Auge gefassten Verletzung; die Meinung könnte sein, dass eben das v. 23ᵇ–25 stereotyp formulierte jus talionis in Kraft tritt; unter Umständen könnte speciell v. 23ᵇ sagen, dass in dem v. 23ᵃ genannten Verlauf des Vergehens von v. 18ᵃ der Verletzte nicht mehr bloss das Geld, sondern die *Person* des Schuldigen heranziehen kann. Im übrigen ist das, aber auch im Rahmen des Zivilrechts bleibende, jus talionis ganz wörtlich zu nehmen und hat Analogien im Recht anderer Völker, auch noch da und dort an den Rechtsgewohnheiten des heutigen Orients (s. Dillmann 258). Buddes Annahme, dass וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן in v. 22 das וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה v. 23ᵃ angezogen und dadurch die Umstellung von v. 23–25 veranlasst habe (l. c. 111), ist einleuchtend, auch dass bei dieser Gelegenheit die jetzt die Bestimmungen über die Folgen von Raufhändeln unterbrechenden Verse 20 f. den Platz mit v. 23–25 getauscht haben. Derselbe Gegenstand wird v. 26 wieder aufgenommen. Erleichtert hat diese Umstellung wohl auch die Berührung von v. 24ᵃ mit v. 26. **26** Freilassung eines Sklaven für ein ausgeschlagenes Auge erscheint angemessen, für einen ausgeschlagenen Zahn **27** (mit Einleitung durch ein dem וְכִי paralleles וְאִם) dagegen übertrieben, da das keine Existenzschädigung ist.

28—32 Bei Tötung von Menschen durch Rindvieh ist der Hauptgrundsatz, dass ein Tier, das einen Israeliten oder eine israelitische Frau (vgl. v. 32) totstösst, durch Steinigung getötet wird. **28** Die Todesart und das Verbot, das Fleisch des Tieres zu essen, beweisen das Mitwirken religiöser Gesichtspunkte im Kriminalrecht. Das Tier wird getötet, weil ein Mord das Land verunreinigt (vgl. Dtn 21 1 ff. Num 35 33). Die Anwendung des Kriminalverfahrens auch gegen Tiere hat Analogien in Gen 3 14 9 5. **29** War der

Besitzer eines stössigen Tieres vorher *verwarnt worden,* so *kann* (יוּמָת, nicht מוֹת יוּמָת) auch er mit dem Tod bestraft werden, wenn nicht die Angehörigen des Getöteten statt Blutrache zu nehmen, sich **30** mit einem Wergeld abfinden lassen, dessen Höhe festzustellen ihnen überlassen bleibt (wie v. $22^{b\alpha}$). Ebenso wird es gehalten, wenn ein Kind eines Freien durch ein Rind ums Leben kommt **31**. Die stillschweigende Voraussetzung eines Gewohnheitsrechts für die Ansetzung eines Wergeldes (Budde ZATW 1891, 107) wird durch den Wortlaut von v. $22^{b\alpha}$ $30^{b\beta}$, durch die Nennung einer festen Summe bei Sklaven v. 32 und die Offenhaltung der Blutrache v. 29 eher abgewiesen; so schön der Grundsatz ist, dass das Leben eines — freien — Menschen ein in einem bestimmten Preis nicht auszudrückender Affektionswert ist, in einem für solche Fälle Geldentschädigungen vorbehaltenden Rechte konnte er zu grossem und hässlichem Missbrauch Anlass werden. Das dem Bundesbuch vielfach ähnliche Recht der Kirgisen (Radloff I 523 f.) ist darin juristisch besser, dass es feste Ansätze hat. Ein Durchschnittsanschlag muss übrigens auch bei den Hebräern durchgedrungen sein (vgl. Dtn 22 29 Ex 22 15 Lev. 27 2–8). Bei Tötung eines Sklaven oder einer Sklavin durch ein Rind **32** wird ohne weitere Untersuchung der Herr mit 30 Sekel Silber entschädigt und das Tier gesteinigt, also doch nicht einfach der Gesichtspunkt der Sachbeschädigung angewandt. Die Stelle ist von Interesse für den Durchschnittspreis eines Sklaven (vgl. auch zu Gen 37 28). Zur Einschränkung der Bestimmung auf hebräische Sklaven (Dillmann 259) liegt kein Anlass vor, da es auf den Wert der Arbeitskraft ankommt.

v. 18–27 entzieht sich trotz Dillmann 255 ganz der pentadischen Gliederung; v. 28–32 sind fünf Sätze, aber keine Pentade koordinierter Glieder.

An die Bestimmungen zum Schutz von Leib und Leben reihen sich als zweiter Abschnitt an, Bestimmungen zum Schutz des Eigentums **21 33—22 14.**

21 33–36 bestimmt, wie es zu halten ist, wenn Vieh an fremdem Eigentum zu Schaden kommt. Der Anschluss des Abschnittes an 21 2–32 durch Rothstein 21 f. ist von Bäntsch 21 Anm. 12 mit Recht abgelehnt worden: es handelt sich hier nicht um Tötung, sondern um fahrlässige Sachbeschädigung **33**^{a} MT zu ändern ist nicht nötig. Wenn infolge fahrlässigen Offenlassens einer vorhandenen oder in Ausgrabung begriffenen Cisterne ein Tier verunglückt, so hat der Besitzer der Cisterne es zu ersetzen, das tote gehört ihm. Mit Budde ZATW 1891, 104 **34**^{a} כַּסְפּוֹ *den* vollen *Geldwert* statt כֶּסֶף zu lesen, ist nicht unbedingt nötig; dass es sich um volle Entschädigung handelt, liegt schon in יְשַׁלֵּם; der Ersatz durch Geld, nicht durch ein anderes Tier, wird den Sinn haben, einem Streit über den Wert eines Ersatztieres vorzubeugen (Strack). Von dem toten Tier war die Haut verwendbar, das Fleisch eines nicht regelrecht geschlachteten Tieres konnte an Ausländer verkauft werden (Dtn 14 21), im übrigen haben auch die Israeliten, jedenfalls arme Leute, es nicht durchaus verschmäht, vgl. Lev 17 15; schlechterdings verboten ist es noch in P nur den Priestern, Lev 22 8. **35** stösst ein Rind ein anderes tot, so wird der Schade auf die Besitzer verteilt: das lebende Tier wird verkauft und der Erlös

halbiert, ebenso erhält jeder die Hälfte des toten Tieres. Ist das lebende Tier als stössig bekannt gewesen, so tauschen die Besitzer das lebende und das tote; der Ersatz des toten durch ein lebendes ist hier einwandfrei, da das siegreiche Tier im allgemeinen das stärkere sein wird.

In dem Gesetz über Viehdiebstahl **21 37—22 3** ist der Text nicht in guter Ordnung: v. 2^b schliesst an v. $1\,2^a$ schlecht an. Budde ZATW 1891, 104—106 und ähnlich, unabhängig von ihm, Bäntsch S. 42, stellt als ursprünglichen Zusammenhang her 21 37 22 2^b 3 1 2^a, ersterer offen haltend, dass die Textverwirrung kein reiner Zufall, sondern dass v. $1\,2^a$ eine an falscher Stelle eingeschobene, übrigens alte Novelle ist; Bäntsch 44 weist v. $1\,2^a$ einem verloren gegangenen (? vgl. 21 13 f.) Passus über Blutschuld zu. Wenn das gestohlene Tier wegen Verkauf oder Schlachtung nicht mehr beizubringen ist, so ist ein Rind fünffach, ein Schaf vierfach (Prv 6 31 II Sam 12 6 LXX siebenfach!) zu ersetzen. Die höhere Ansetzung beim Rind erklärt sich aus der Grösse der wirtschaftlichen Störung durch einen solchen Diebstahl, vielleicht ist auch die Mühe und Dauer der Aufzucht eines Rindes in Betracht gezogen. Der Grundsatz שַׁלֵּם יְשַׁלֵּם wendet zivilrechtliche Betrachtung an. Das Recht ist streng genug: der insolvente Dieb kann selbst verkauft werden **2**^{b}; dass er Sklave des Bestohlenen selbst wird, schliesst der Wortlaut aus (Rothstein 29). Kann das gestohlene Tier noch beigebracht werden, so hat der Dieb zur Strafe noch ein zweites herauszugeben **3**. **1 2**^{a} behandelt die Komplikation, dass der Dieb beim nächtlichen *Einbruch* (מַחְתֶּרֶת so Jer 2 34) in die Hürde oder in den Winterstall (vgl. hierzu Benzinger Archäol. 207, Nowack Archäol. I 225 f.) ertappt und erschlagen wird: geschieht das in der Finsternis, so ist's Notwehr und legt auf den gegen den Dieb sich wehrenden (לוֹ) keine Blutschuld; war die Sonne inzwischen aufgegangen, so ist es Überschreitung der Notwehr — eine in dieser Allgemeinheit nicht einwandfreie Bestimmung: warum soll man sich gegen einen bei Tag bewaffnet eindringenden Dieb nicht wehren dürfen? **4** regelt den Ersatz für Weideschaden; auch hier ist Israel als ein ackerbauendes Volk vorausgesetzt. Der Text ist beschädigt und nach Sam. LXX zu ergänzen. Der Grundsatz ist Ersatzpflicht; wo genaue Feststellung des Schadens nicht mehr möglich ist, wird die Qualität des Verlustes zu Gunsten des Beschädigten als bestmögliche angenommen. Zweifelhaft wäre im ganzen Gesetz nur die Voraussetzung des Weidens in einem Weinberg, da hier die Tiere jedenfalls mehr verderben, als der Weidnutzen ausmacht; כֶּרֶם wird hier *Garten* überhaupt sein. **5** regelt den Ersatz von Feuerschaden auf dem Feld. Solcher konnte beim Wegbrennen von Gestrüpp und Stoppeln entstehen. Wenn קָצִים, vgl. Sir 28 24, die Dornhecken um die Äcker bzw. die Dornhecke um einen fremden Acker meint, so heisst כִּי תֵצֵא אֵשׁ vielleicht nicht *wenn Feuer auskommt*, sondern *wenn Feuer über die beabsichtigten Grenzen hinausgreift*. Doch ist קָצִים immer Wüstenpflanze oder Ackerunkraut (vgl. speciell Jes 33 12). Der Vers scheint, wie der vorangehende, Verlust erlitten zu haben. Es wird geheissen haben: wenn jemand sein Feld durch Feuer säubert und das Feuer springt auf ein fremdes Grundstück über, so ist er für den Schaden haftbar. Hoffmann ZATW 1883, 122

schlägt vor, v. 4 und 5 dadurch zu verbinden, dass man ohne die Korrektur nach Sam. LXX liest וְשִׁלַּח הַבְּעֵרָה: v. 4 nimmt dann ausdrücklich Feuerschaden durch Fahrlässigkeit an und legt deshalb den höchsten Taxwert (מֵיטַב) zu Grunde; v. 5 nimmt an, dass die Nähe feuergefährlicher Gegenstände (קְצִים) auf dem Nachbargrundstück die Vorsicht vereitelte und legt deshalb für den Ersatz nur den niedrigsten (? richtiger: einfachen) Taxwert zu Grunde. Das כִּי v. 5 als Einführung eines neuen Hauptfalles darf dagegen nicht geltend gemacht werden, da es, nachdem v. 4 einmal anders verstanden wurde, Korrektur sein könnte. Dagegen ist ein Ausbrennen von Weinbergen und Gartenanlagen noch weniger denkbar als ein Abweiden; doch liesse sich da zur Not durch Verschiebung von אוֹ כֶרֶם an den Schluss von v. 4a (בִּשְׂדֵה אַחֵר אוֹ בְכֶרֶם אַחֵר) helfen; da הַשָּׂדֶה v. 5b an Bäume denkt, so könnte man ev. auch hier אוֹ הַכֶּרֶם ergänzen.

6—14 regelt die Ersatzpflicht in Fällen zweifelhaften und strittigen Charakters. **6** Bei Entwendung von Anvertrautem hat der entdeckte Dieb bei Rückgabe des Gestohlenen noch dessen Wert darauf zu legen, wahrscheinlich zur Entschädigung des Schreckens und der Sorge des verantwortlichen Aufbewahrenden. Wird der Dieb nicht ausfindig gemacht, so kommt die Sache vor Gott **7**; es wird, natürlich anders als 21 6, ein öffentliches Heiligtum aufgesucht; der der Verdächtigung ausgesetzte Eigentümer des Hauses, aus dem das Deposit verschwunden ist, soll durch einen *Eid* feststellen, *ob er sich nicht am Eigentum seines Nächsten vergriffen hat.* Ein solcher Eid war ein geläufiges Rechtsmittel (vgl. v. 10 Lev 5 22 Jdc 17 2 I Reg 8 31 f.); אִם לֹא leitet hier und v. 10 nicht einen Schwursatz — in einem solchen müsste אִם stehen —, sondern eine indirekte Frage ein. Graf ZDMG XVIII 311 f. hat an das heilige Los gedacht. Dass es sich nicht um einfachen Eid in unserem Sinn, sondern um ein Gottesurteil dabei handelt, liegt allerdings in 8. עַל־כָּל־דְּבַר פֶּשַׁע *wo ein* durch das zusammenfassende עַל־כָּל־אֲבֵדָה als *Funddiebstahl* charakterisiertes *Eigentumsvergehen* (Rothstein 34 f.: *eine Unterschlagung*) *in Frage kommt*, dadurch dass jemand bei einem anderen ein ihm gehöriges Eigentum zu erkennen glaubt, soll, wenn ein juristischer Beweis nicht möglich ist, Gottesurteil eingeholt werden; wenn Gott dem Beschuldigten Unrecht giebt, soll dieser doppelten Ersatz leisten. Der Plural יַרְשִׁיעֻן wird durch Sam. zweifelhaft gemacht. Dillmanns 263 Zurechtlegung, der Plural stehe, weil die Gottheit durch Menschen vertreten sei, ist zu künstlich und gegen die Tendenz der Verordnung: gerade nicht durch Menschen, sondern durch Gott wird entschieden; wenn MT gegen Sam. zu halten ist, so liegt hier eine der Gewohnheiten von E vor (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 124h Note 3, § 145i; s. aber gleich v. 10 וְלָקַח בְּעָלָיו). Der Erklärung, der Schuldige werde aus religiöser Scheu vor dem Reinigungseid zurückschrecken und dadurch sich schuldig bekennen, steht I Reg 8 31 f. entgegen, wo mit der Möglichkeit des Meineids gerechnet wird. Num 5 11–28 ist zwar ein besonderer Fall, legt aber die Vermutung nahe, die Meinung sei gewesen, der falsch schwörende werde von Gott augenblicklich geschlagen; dass das Ordale immer, wie dort, an ein sinnliches Medium gebunden war, ist am Ende nicht erforderlich. v. 7 und 10 schwört nur der Angeschuldigte, nicht auch der Ankläger, wie das auch im Islam durchgedrungen

ist an Stelle des älteren (auch I Reg 8 31 f. vorausgesetzten?) Gebrauchs, dass auch für die Anklage der Eid Beweismittel ist (Wellh. arab. Heident. 187 f.); das Ordale als Wahrheitsprobe solcher Eide kennen auch die heidnischen Araber (ib. 189). Es handelt sich v. 8 durchaus um einen speciellen Fall, der v. 6 f. 9 ff. durchaus koordiniert ist; eine Versetzung des Verses (Rothstein 34—36 hinter v. 14) ist nicht nötig. **9—12** ordnet den besonderen Fall, dass einem Hirten zum Hüten anvertraute Tiere in Schaden oder Verlust geraten. **10** שְׁבֻעַת יְהוָה תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם *ein Jahweeid soll die zwischen beiden,* dem Eigentümer und dem Hirten, etwa entstehende *Streitfrage schlichten,* ob der letztere sich nicht selbst an anvertrautem Eigentum vergriffen hat. Objekt zu וְלָקַח בְּעָלָיו kann nicht der Eid sein (trotz Analogie von Prv 2 1 4 10 Hi 22 22), da sonst die ganze Ordnung des Rechtsschutzes ins Belieben des Eigentümers gestellt wird (auch v. 7 fehlt dieser Vorbehalt); der Sinn ist, der Eigentümer muss dann das verendete oder verletzte (מֵת אוֹ נִשְׁבַּר) Stück „annehmen", d. h. er muss sich den Abgang gefallen lassen und darf nicht von dem Hirten wegen ungeschickter Behandlung oder Unaufmerksamkeit Ersatz verlangen. Zu dieser Erklärung passt das אוֹ נִשְׁבָּה nicht. שָׁבָה mit dem Objekt Vieh steht nur noch I Chr 5 21 II Chr 14 14, von sonstiger Habe Ob 11 II Chr 21 17, nachdem Jer 13 17 den Ausdruck נִשְׁבָּה עֲדֶר יְהוָה gebildet hatte, aber auch da nicht von kleinen Räubereien, sondern vom Beutemachen im Krieg. In diesem Zusammenhang könnte man an Räubereien von Nomaden denken, aber die stehlen nicht einzelne Tiere, sondern ganze Herden, auch wird da zur Feststellung des Thatbestandes ein Eid nicht nötig geworden sein; bei Entwendung einzelner Tiere verlangt **11** zudem ohne weitere Untersuchung einfachen Ersatz. Es ist daher אוֹ נִשְׁבָּה als eine gedankenlose Glosse anzusehen. Für Verlust durch wilde Tiere hat der Hirte auch nicht aufzukommen, wenn er durch Vorzeigen von Resten beweisen kann, dass ein Stück thatsächlich so in Abgang geraten ist **12**. Harte Herren haben sich freilich daran nicht gehalten, Gen 31 39. **13** f. regelt den Fall, dass ein zur Arbeit entlehntes Tier verunglückt. War der Besitzer nicht dabei, so hat der Entlehner für den Schaden aufzukommen; war er dabei, so hat er ihn selbst zu tragen. Satz v. 14^{b} verstehen Dillmann 264 und Strack unter Voraussetzung, dass שָׂכִיר, sonst meist *Lohnarbeiter,* hier wie Jes 7 20 *gemietet* bedeutet, so: wenn das Tier nicht aus Gefälligkeit ausgeliehen, sondern vermietet war, so fällt der Schade auf das Mietgeld für das Tier, natürlich nicht weil der Schade durch den Mietpreis gedeckt ist, sondern weil der Besitzer, der ein Tier für Geld ausleiht, also dann Nutzen von ihm hat, auch das Risiko tragen mag; der Zwischengedanke könnte sein, dass gewerbsmässiges Ausleihen um Geld wie Zinsnehmen eigentlich ein negotium turpe ist (v. 24). Die andere auch von Kautzsch befolgte Erklärung nimmt שָׂכִיר auch hier als *Taglöhner* und versteht den Satz so: passiert einem solchen mit einem ihm zur Arbeit, natürlich für den Besitzer, überlassenen Tiere in des Besitzers Abwesenheit ein Unglück, so geht es auf seinen Lohn; das lässt sich hören in dem Sinn, dass der Lohn des betreffenden Tages verloren ist (so Geiger bei Dillmann 265); Kautzchs Erklärung, der Tagelöhner müsse den Schaden nach und nach abdienen, macht

den Tagelöhner faktisch für lange zum Sklaven ohne die Vorteile eines solchen. Aber diese ganze zweite Erklärung ist mit der Grundvoraussetzung v. $13^{a\alpha}$ unvereinbar.

Ein Eigentumsvergehen ist **15** f. auch die Verführung einer Jungfrau. Aber die Verse mit v. 6–14 zu einer Dekade zusammenzunehmen (Dillmann 265), geht nicht, weil es sich dort um lauter Fälle handelt, in denen die Ersatzpflicht strittig ist, was hier nicht der Fall ist. Es wird nur Verführung eines unverlobten Mädchens ins Auge gefasst. Verführung einer Braut gilt Dtn 22 23 ff. wie Ehebruch; über Bestrafung von Ehebruch enthält das Bundesbuch nichts. Wer ein Mädchen verführt, ist im Grundsatz gehalten durch Erlegung des *mohar* das Mädchen als Weib zu erwerben. Dtn 22 29 setzt als *mohar* 50 Silbersekel an. Wenn das Bundesbuch über die Höhe des *mohar* nichts sagt, so entspricht das zweifellos den Verhältnissen und Rechtsgewohnheiten besser. Doch scheint der Ausdruck מֹהַר הַבְּתוּלֹת **16** einen Durchschnittspreis, wie Dtn ihn zu Grunde legt, auch zu kennen; dieser war dann zu bezahlen, wenn der Vater das Mädchen dem Verführer nicht in die Ehe gab.

Die Form wohldisponierter juristischer Erörterung hört an diesem Punkt auf. Es folgt eine geröllartige Sammlung sehr verschiedenartiger Sätze. Das gemeinsame ist, dass sie nicht zum jus, sondern zum fas gehören, und religiöse und sittliche Pflichten festsetzen, deren Verletzung nur teilweise der Strafe unterliegt, zu einem anderen Teil aber für eine solche gar nicht fassbar ist. Formell unterscheidet sich das fas vom jus darin, dass es nicht objektiv Fälle fixiert und entscheidet, sondern sich (wie schon 20 24–26) in persönlicher Ansprache ergeht.

17 verlangt Ausrottung der Zauberei; an den aus dem Polydämonismus, speciell dem Totenkult herstammenden, als Aberglauben weiterexistierenden Religionselementen scheinen, wie das auch sonst beobachtet wird, vor allem Frauen festgehalten zu haben, vgl. I Sam 28 7. לֹא תְחַיֶּה befiehlt Tötung der Hexen; der Ausdruck an Stelle des מוֹת יו(ת)ומת scheint zu besagen, dass es bei diesen Personen eines eigentlichen rechtlichen Verfahrens nicht bedarf: sie sind vogelfrei und jeder Israelit, wenn das *du* des Bundesbuches das Individuum meint, hat das Recht, sie niederzuschlagen. **18** Incest mit Tieren ist ein Religionsvergehen; wie das Kedeschenwesen hat diese Ausschreitung, die zu den Kanaanitern (Lev 18 24 f.) aus Ägypten gekommen sein dürfte, vermutlich eine kultische Grundlage (vgl. die Böcke in Mendes). **19** ^{b} fügt sich an ^{a} schlecht an; ihn mit Sam. zu streichen, geht aber nicht schon darum an, weil יֶחֱרָם sachliche Bedenken erregt. Den Vollzug des חֵרֶם nicht an Gesamtheiten auswärtiger Feinde, sondern an Individuen aus dem eigenen Volk kennt scheint's nur die spätere Zeit, vgl. Esr 10 8 (LXX B Luc. hat θανάτῳ ὀλεθρεύσεται): vielleicht ist יחרם für das von Sam. LXX A Luc. bezeugte אחרם verschrieben und dann ein Verbum hinter Satz ^{b} ausgelassen worden. Sachlich macht das keinen Unterschied aus: der Hintergrund dieses Satzes ist der Jahwismus als ausschliessliche Volksreligion.

Es folgen **20–26** Gebote zivilrechtlicher Art, die vielleicht darum zum fas gezogen sind, weil ihre Durchführung nicht juridisch durchgesetzt werden

konnte, sondern Sache des religiös gebundenen Gewissens ist. **20**[a] erscheint der גֵּר, anders als 20 10, in einem auf Vertrag beruhenden Dienstverhältnis zum einzelnen Israeliten; der Fremde geht ein solches auf längere Zeit, der Israelit nur von Fall zu Fall, als שָׂכִיר, ein; Bertholet l. c. 31 ff. erinnert an das Verhältnis Jakobs zu Laban; der Satz verbietet die Ausbeutung des Fremden, für die eben dieses Beispiel typisch ist. Ein Unterschied zwischen תּוֹנֶה und תִּלְחָץ wird nicht deutlich (23 9[a] hat nur וְגֵר לֹא תִלְחָץ). Der Text ist **20–23** verworren (Verss. haben ausgeglichen): v. 20[a] hat singularische Anrede, die Billigkeit der Forderung v. 20[a] wird v. 20[b] mit pluralischer Anrede durch Erinnerung an die ägyptische Zeit begründet; v. 21 verbietet mit pluralischer Anrede Unterdrückung von Witwen und Waisen, v. 22 führt wieder im Singular aus *wenn Du ihn* (wen?) *bedrängst, gewiss, wenn er* (?) *zu mir schreit, will ich sein* (?) *Schreien hören,* woran v. 23 wieder mit pluralischer Anrede die Drohung schliesst *ich will euch mit dem Schwert erschlagen* u. s. w. Es ist deutlich: v. 22 mit אֹתוֹ, תְּעַנֶּה, יִצְעַק־תּוֹ greift über v. 20[b] 21 zurück auf v. 20[a]. Das עַנֵּה תְעַנֶּה lässt schliessen, dass auch v. 20[a] תְּעַנֶּה stand und in תּוֹנֶה und תִּלְחָץ aufgelöst wurde (letzteres unter Einfluss von 23 9, ersteres zur Vermeidung eines Zusammenstosses mit תְּעַנּוּן v. 21?). Aber auch v. 22 ist trotz der singularischen Anrede sekundär, da solche Exkurse auch bei den Sätzen des fas sonst fehlen. Bemerkenswert ist der Ansatz zu eigentlichem Monotheismus in der Vorstellung Jahwes als des Schutzherrn auch der Fremden. Der Hinweis auf Ägypten zeigt dtn'istische Färbung; ein Einschub derselben Herkunft ist v. 21 23 mit pluralischer Anrede: Der Interpolator mochte die im Dtn geläufige Zusammenstellung von Witwen und Waisen mit den Fremdlingen (z. B. 10 18 14 29 16 11 14 24 17 19–21 26 12 f.) vermissen. **24–26** folgt ein kurzes und einseitiges Schuld- und Pfandrecht. **24**[b] ist wegen des Plurals ein Zusatz. Der Satz **24**[a] ist in dem Appell an die Religionsgenossenschaft (עַמִּי) religiös motiviert. Ob der Satz von einer alles Zinsnehmen perhorrescierenden Rechtsanschauung ausgeht, ist mehr als fraglich. Das auf einfache Verhältnisse, in denen Darlehen zum Geschäftsbetrieb noch nicht üblich gewesen sein mögen, zugeschnittene, in Eigentumsfragen aber durchaus nicht sentimentale (22 2[b]) Recht des Bundesbuches giebt keine Ordnung des Kreditwesens; der vorliegende Satz des fas setzt eine solche eher voraus, denn er hat nicht Geschäfts- sondern Unterstützungsdarlehen (הֶעָנִי) im Auge und warnt davor, auf diese die Grundsätze des geschäftsmässigen Darlehensrechtes anzuwenden; bei solchen Darlehen soll vermutlich nicht auf Einhaltung des Termins der Rückzahlung gedrungen, und dann vor allem kein Zins gefordert werden (wie v. 24[b] sachlich richtig hinzusetzt; zur Sache s. Buhl die socialen Verhältnisse der Israeliten 97 ff.). Ganz ebenso kennt **25** f. ein Pfandrecht und begnügt sich, diesem wenigstens die grösste Härte zu nehmen: es wird nicht einmal verboten, das Obergewand als Pfand zu nehmen (zur Sache vgl. Am 2 8 Hi 22 6 24 3 Prv 20 16 27 13), sondern nur verlangt, es dem Armen für die Nacht als Decke für die Nachtruhe (vgl. Benzinger Archäol. 99, Nowack I 123) zurückzugeben, da er nur eines hat. Dtn geht etwas weiter und verbietet 24 17, das Kleid einer Witwe (vgl. dazu v. 13), v. 6 aus einer Haushaltung die Handmühle oder den

oberen Mühlstein zu pfänden. Von **26** ist jedenfalls $^{b\beta}$ Glosse; vielleicht der ganze Vers (Bacon).

Mit **27** beginnen wieder die eigentlich religiösen Gebote. Die blosse Warnung vor Gotteslästerung nimmt sich gegenüber der Bedrohung eines Opfers an fremde Götter eigentümlich aus. Die Zusammenstellung mit dem Fürsten könnte speciell an das Gottesgericht denken lassen. Von Interesse ist der Wechsel von קִלֵּל und אָרַר. Gen 12 3 unterscheidet vom קִלֵּל *verwünschen* seitens der Menschen das אָרַר *verfluchen* als wirksame Willensäusserung Gottes (vgl. Gen 3 14 17 4 11 5 29 12 3 Dtn 27 Jos 6 26). Ein dem Verfluchen Gottes analog wirksames Verfluchen durch Menschen ist Sache von Zauberern, die *besprechen* können (vgl. Hi 3 1 8 Num 22 6 12 23 7 8, auch Jdc 5 23, sowie Num 5 18 ff.). In die monotheistische Denkweise ist diese Vorstellung so übergegangen, dass der Fluch Gottes angewünscht wird (vgl. Gen 9 25 27 29 49 7 Jos 9 23 Jdc 21 18 I Sam 14 25 29 26 19 II Reg 9 34 Jer 11 3 17 5 20 14 f. 48 10 Ps 119 21). **28**^{a} verlangt in höchst unbestimmter Weise Opfer aus dem Ertrag des Landbaues. Schon LXX Pesch. denken bei מְלֵאָה *Fülle, Überfluss* (Dtn 22 28 *der volle Ertrag*) an Getreide, bei דֶּמַע an Öl und Wein. Aber da דֶּמַע eigentlich *Thräne* ist und das Bundesbuch sonst durchaus nicht poetisch redet, auch die Zusammenstellung von *Fülle* und *Thräne* sehr sonderbar ist, so fragt man sich, ob hier der Text in Ordnung ist. Wenn Sam. Gen 45 18 Num 18 12 דמע für חֵלֶב hat, so ist sehr wahrscheinlich, dass diese Gleichung auf der vorliegenden Stelle beruht (Dillmann 268). Dasselbe wird gelten bei den von Strack z. St. beigebrachten Stellen aus Mischna und Mekhilta, die דֶּמַע durch חֵלֶב oder תְּרוּמָה erklären. Dass דֶּמַע = תְּרוּמָה sei, überliefert auch Raschi, aber mit dem Geständnis איני יודע מהו לשון דמע. Ges.-Buhl nennt im Index unter *strömen* ein im Lexikon nicht aufgeführtes דָּמָה III; vielleicht stand ein Wort dieses Stammes da, das strömenden Segen ausdrückend ein geeignetes Pendant zu מְלֵאָה wäre. לֹא תְאַחֵר *nicht zögernd geben* passt zur Unbestimmtheit der ganzen, mehr auf die Gesinnung dringenden Forderung. Zwischen den Opfern von den Feldfrüchten und denen von der Herde v. 29 wird **28**^{b} die menschliche männliche Erstgeburt verlangt. Zur Sache vgl. m. Gen 165, und ausser dem dort angeführten nach Wellh. arab. Heident. 42 115 f., W. Robertson Smith Rel. d. Sem. 276 ff. u. pass. Es spricht alles dagegen, dass mit dem ursprünglichen Jahwedienst Opferung der menschlichen Erstgeburt verbunden war. Die Forderung könnte also nur als uneigentliche gemeint sein und Auslösung der Erstgeburt im Auge haben, aber das müsste gesagt sein. Die Stellung von v. 28^{b} macht die Ursprünglichkeit des Satzes verdächtig: Felderzeugnisse, menschliche Erstgeburt, Opfer aus der Herde ist keine gute Reihenfolge. In **29** fällt auf, dass das Subjekt von Satz ^{b} vorher nicht genannt ist; vielleicht stand v. 28^{b} für בָּנֶיךָ etwas anderes, etwa מִקְנְךָ oder מִקְנֶיךָ; die Korrektur בָּנֶיךָ könnte unter dem Einfluss von דָּמְעֶךָ erfolgt sein; es müsste dann gleichzeitig auch כֵּן *in gleicher Weise* für כֹּה *folgendermassen* geschrieben worden sein. Das Opfer wird hier deutlich einseitig und nüchtern als Gabe an die Gottheit, nicht als Mittel sakramentaler Kommunion mit der Gottheit angesehen, nebenbei ein Zug, der beweist, dass das Bundesbuch der Vielgestaltigkeit der älteren

kultischen Phantasie und Empfindung schon ferner steht (vgl. Marti³ S. 35f. Wellh. Arab. Heident. 124). Die Sitte des Opfermahls ist daneben geblieben (noch Dtn 15 19f.). Wenn die Erstgeburten am Passahfest geopfert wurden (vgl. gerade auch Dtn 15 20), so bedeutet v. 29b, dass die Tiere mindestens sieben Tage alt sein, ganz frisch geworfene dann aufs nächste Jahr zurückgestellt werden müssen. **30** בָּשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה *Fleisch auf dem Feld, Zerrissenes* ist eine unmögliche Ausdrucksweise (s. Budde ZATW 1891, 112f.); בשד(ה), om. LXX Pesch. Targ. Vulg., ist mit Budde als Dittographie von בשר anzusehen, das ה am Schluss als Artikel zu טְרֵפָה zu ziehen, also בְּשַׂר הַטְּרֵפָה zu lesen, *Fleisch von Zerrissenem;* das Verbot nimmt sich neben der Verwertung verunglückter Tiere 21 34f. sonderbar aus (Wellh. Comp. 92); dazu kommt die pluralische Anrede und der völlige Mangel an Zusammenhang mit der Umgebung; auch die allgemeine Motivierung in Satz a ist nicht geeignet, die Ursprünglichkeit des Verses wahrscheinlich zu machen. Im besten Fall ist er Überarbeitung eines ursprünglichen וּבְשַׂר הַטְּרֵפָה לֹא תֹאכַל; die Umschreibung in den Plural gehört dann dem Interpolator, der Satz a vorgesetzt hat.

23 1–9 folgen Bestimmungen in der Hauptsache über richtiges Verhalten und Verfahren in gerichtlichen Angelegenheiten, Winke die zum Teil jeden Bürger, zum Teil speciell die angehen, die in gerichtlichen Angelegenheiten zu entscheiden haben. Dazwischen nimmt sich v. 4f. namentlich bei der jetzigen Stellung fremd aus. **1** erläutert 20 16: man soll kein unbegründetes, *leeres Gerücht* vor Gericht *aussagen* (über נָשָׂא und שָׁוְא s. zu 20 7 16) und nicht zu Gunsten eines, der Unrecht hat, mit einem das Recht vergewaltigenden Zeugnis auftreten (עַד חָמָס = עֵד שָׁקֶר 20 16). Warum v. 1b und 7b אַל mit Juss. statt לֹא mit Imperf. wie v. 1a 2a 2b steht, ist nicht deutlich. **2**a ist deutlich eine Warnung vor Anbequemung der eigenen Meinung an die Majorität (הָיָה אַחֲרֵי פ׳ wie II Sam 2 10 I Reg 16 21). **2**b *Du sollst über einen Rechtsstreit nicht Aussagen machen, nach der Majorität dich biegend, um zu beugen* .... macht den Eindruck eines verderbten Textes; der Parallelismus mit v. 2a verlangt einen kurzen Satz; LXX hat nach לְהַטּוֹת noch מִשְׁפָּט gelesen, dessen Entbehrlichkeit durch Stracks Heranziehung von Am 5 12 nicht bewiesen wird; ausserdem giebt LXX οὐ προσθήσῃ (ει) μετὰ πλήθους רב st. רב und jedenfalls nicht תַּעֲנֶה wieder. Budde l. c. 114 schlägt vor: תִּפְנֶה (nach LXX) st. תַּעֲנֶה, אָל st. עַל, רב nach LXX *Menge* (ἅπ. λεγ.), לנטת אחרי רבים del. (לנטת und להטת Dittographie, oder Einfluss von I Sam 8 3?, אחרי רבים Dittographie aus v. 2a), לְהַטֹּת nach LXX + מִשְׁפָּט, also לֹא תִפְנֶה אֶל־רַב לְהַטּוֹת מִשְׁפָּט. Anders Ryssel bei Dillmann 271: für לְרָעֹת v. 2a *zu bösen Dingen*, wofür nach Am 9 4 II Sam 18 32 besser לְרָעָה stünde, ist nach Analogie von v. 2b ein Infinit. zu erwarten, Ryssel setzt dafür den Schluss von v. 2b לְהַטּוֹת מִשְׁפָּט ein; st. תענה על רב schlägt er nach Lev 19 15 vor תַּעֲשֶׂה עָוֶל בְּרֵב oder, statt dieser Allgemeinheit, nur Änderung von על רב in בְּבַעַל רִבְכָּה *Du sollst nicht aussagen gegen deinen Prozessgegner der Mehrzahl dich anschliessend.* Aber ein Zeuge sagt nicht gegen seinen Prozessgegner aus. Nach Entfernung von לְהַטּוֹת ist in v. 2b eigentlich nichts mehr zu ändern: **2**a ermahnt den Richter, nicht der Majorität zu lieb das Recht zu beugen, **2**b den Zeugen, seine Aussagen über einen Rechtsstreit nicht der

Majorität anzubequemen, beides, namentlich für Volksgerichte, recht notwendige Grundsätze. In **3** vermisst Dillmann 271 nach Lev 19 15 und nach der Analogie der zweigliedrigen Sätze v. 1 und 2 ein zweites Glied; ein solcher Satz kehrt wieder **6**; v. 3 und 6 sind inhaltlich so verwandt, dass v. 4f. dazwischen nicht Platz hat; v. 3 und 6 zusammen weisen Klassenjustiz in jeder Hinsicht, die proletarische Tendenz (v. 3) wie das Begünstigen der oberen Zehntausend (v. 6) ab; nur wird die proletarische Tendenz im alten Israel nicht zu besorgen gewesen sein: es ist daher v. 3 die Korrektur וְנָדוֹל für וָדָל nicht zu umgehen, da das aus dem Tenor des Zusammenhangs herausfallende, an die Adresse des Volks gehende אביונך nicht ursprünglich, sondern für אֹיְבֶךָ verschrieben sein wird. Dann ist **4**f. im Zusammenhang nicht ganz unmotiviert, nur wäre die Reihenfolge v. 6 4f. herzustellen. Aber auch so nehmen sich v. 4f. in dieser Umgebung sonderbar aus. Sie als Glossen zu streichen bietet sich kein Grund. Rothsteins S. 36 Kombination mit 22 8 scheitert, wie er selbst S. 37 berührt, daran, dass 22 8 juristische Erörterung, 23 4f. persönlich gehaltene Ansprache ist. Man kann daran denken, dass sie in dem Zusammenhang standen, der vor Ausnutzung misslicher Situationen anderer warnt, 22 20–26; das mit v. 6 gemeinsame אֹיְבֶךָ (st. אֶבְיוֹנְךָ) könnte sie an den jetzigen Ort gezogen haben; die Aufschüttung von sekundären Zusätzen 22 20ff. beweist ohnehin, dass dort Eingriffe stattgefunden haben; 22 24ff. hat auch im Anschluss von Forderungen an Bedingungssätze formelle Ähnlichkeit mit 23 4f. In **5** ist Satz ^{a}, auch $^{a\beta}$, deutlich. Satz ^{b} redet von einer gemeinsamen (עִמּוֹ) Handlung; עזב als *befreien, losmachen* zu verstehen, ist unmittelbar neben עָזוֹב *im Stich lassen* in Satz ^{a} unmöglich; *loslassen* passt zur Situation nicht, der niedergebrochene Esel ist aufzurichten (so Dtn 22 4), unter Umständen vorher abzupacken. Ges.-Buhl denkt an ein dem sab. עדב entsprechendes עזב II *wiederherstellen;* die Korrektur עזר תעזר ist fast zu billig und passt zu עִמּוֹ nicht, denn nicht sowohl dem Esel ist beizuspringen, als seinem Herrn, der mit ihm nicht allein zu Stande kommt. Eine befriedigende Auskunft fehlt. **7**^{a} gehört sachlich zu v. 1^{a} und 1^{b}. **7**^{b} erregt der Text Bedenken: schon אַל fällt auf, s. v. 1^{b}; st. אַצְדִּיק hat LXX תַּצְדִּיק und nach רָשָׁע noch בְּשֹׁחַד (oder wie Jes 5 5 שֹׁחַד עֵקֶב). Sachlich ist auch mit v. 7$^{b\alpha}$ nichts rechtes zu machen: ein Richter, dem man so etwas erst sagen muss, hat für seinen Beruf überhaupt keine Qualifikation; einen Zeugen so zur Wahrheit zu ermahnen, wäre zu weit getriebene Breviloquenz. In den von Dillmann 272 angezogenen Beispielen I Sam 22 21 II Sam 12 9 handelt es sich um Mordbefehle. Will man v. 7$^{b\beta}$ mit LXX lesen וְלֹא נָקִי וְצַדִּיק אַל־ תַּצְדִּיק רָשָׁע בְּשֹׁחַד (עֵקֶב ש), so wäre dazu das gegebene Pendant תַּרְשַׁע v. 7$^{b\alpha}$, nur dass man nicht versteht, wie dann תְּהַרֹּג aufkommen konnte; als weiteres Satzpaar liesse sich v. 7^{a} und 8^{a} zusammenstellen: v. 7^{a} 8^{a} ginge an die Zeugen, v. 7$^{b\alpha}$ und $^{\beta}$ an die Richter; 8^{b} (wie Dtn 16 19) und 9^{b} sind oratorische Erweiterungen; Satz 9^{a} hat in dem Zusammenhang guten Sinn, wenn er Unparteilichkeit des Richters auch gegenüber dem Fremden verlangt, und ist keine unnütze Wiederholung von 22 20^{a}, vorausgesetzt, dass dort der Wortlaut ein anderer war.

10–19 kommen wieder kultische Bestimmungen an die Reihe. Die

Ordnung der Brache im siebenten Jahr wird mit dem Sabbat nicht in Zusammenhang gebracht, wie das Lev 25 2 geschieht. Das weist darauf hin, dass es sich nicht, wie Jülicher JpTh 1882, 303 meint, um eine späte künstliche Konstruktion, sondern mutatis mutandis um ein Analogon zu Ex 21 2 ff. handelt. Eine Brache im siebenten Jahr ist nichts übermässiges und hat nicht die mindesten Schwierigkeiten, wenn der Termin nicht für das ganze Feld gemeinsam, sondern für die einzelnen Parzellen ein relativer ist. Ebenso ist ein religiöser Hintergrund, wie ihn die Einfügung in das fas bedeutet, natürlich, wenn Jahwe der Herr des Landes ist. Der Text wird Erweiterungen erfahren haben: v. 10 $11^{a\alpha}$ bestimmt einfach, dass der Acker sechs Jahre angesät und abgeerntet wird, und im siebenten unbestellt bleibt; eine Brache des Weinbergs und Ölbaums v. 11^{b} ist trotz Lev 25 4 unausführbar; wenn der Acker nicht bestellt wird, so wächst auch nichts darauf, v. $11^{a\beta\gamma}$ passt also nicht zur Grundvoraussetzung v. 10 $11^{a\alpha}$. Die humanitäre Wendung deutet auf die dtn-istische Schule; v. $11^{a\beta\gamma b}$ hat Sinn nur dann, wenn die Suffixe תשמטנה ונטשתה sich auf תְּבוּאָתָהּ, nicht auf אַרְצֶךָ beziehen, wie es nach v. 10^{a} nötig ist. Allerdings ist אֶרֶץ ganz leicht Objekt zu שָׁמַט, *loslassen, aus der Hand lassen,* dagegen zu נָטַשׁ *hinwerfen, weggeben,* auf *etwas verzichten* passt besser ein Objekt wie תְּבוּאָה (vgl. Neh 10 32); vielleicht ist dann schon v. 10^{b} und וְנִטַּשְׁתָּהּ Erweiterung und der ursprüngliche Text v. 10^{a} und וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה (vgl. v. $12^{a\alpha}$ und $^{\beta}$). In **12** legt יָנוּחַ nahe, dass תִּשְׁבֹּת als Denominativ von שַׁבָּת verstanden wurde *Sabbatfeier halten.* Die Umbiegung der Kultusvorschrift ins humanitäre lässt Satz ^{b} wieder als dtn-istische Zuthat erscheinen. בֶּן־אֲמָתְךָ ist der hausgeborene Sklave. **13**^{a}, von Bäntsch 51 als ursprünglicher Schlusssatz des Bundesbuchs angesehen, ist eine Allgemeinheit, die schon durch die pluralische Anrede (s. dagegen פִּיךָ $^{b\beta}$) als sekundär gekennzeichnet ist. Es ist das eine Motivierung der Repetitionen aus dem Dekalog in diesen Sätzen. Wellh. Comp. 92 lässt auch **13**^{b} fallen. Das Singularsuffix פִּיךָ beweist, dass in $^{b\alpha}$ ursprünglich תַּזְכִּיר stand: das ו ist, wohl erst unter dem Einfluss von תִּשָּׁמְרוּ in Satz ^{a}, von לֹא (Cdd. Sam. Verss. וְלֹא!) herübergezogen worden; $^{b\alpha}$ redet von kultischem Anrufen (הַזְכִּיר), $^{b\beta}$ dann vielleicht vom alltäglichen Gebrauch des Gottesnamens, etwa in Beteuerungen.

Es folgt noch eine Festgesetzgebung **14–17** und eine Zusammenstellung von Opfervorschriften **18** f.

V. 14–19 bietet besondere kritische Schwierigkeiten, da der Passus in 34 18 22 f. 25 f. fast wörtlich wiederkehrt. Jedenfalls ist deutlich, dass in v. 14–17 sekundäre Erweiterungen sind: v. 16 schliesst direkt an אֶת־חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר v. 15 Anf. an; alles dazwischen stehende ist sekundär (vgl. die Anrede an das ganze Volk, die Rückbeziehung auf Cap. 12 f.), nur לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב könnte bleiben; die Kürze des Gebots über das Mazzenfest nötigt zu dem Schluss, dass in v. 16 die sich auch syntaktisch übel einfügenden Worte בַּשָּׂדֶה — בְּכוּרֵי und בָּאָסְפְּךָ — הַשָּׂדֶה, eine Dublette zu בְּצֵאת הַשָּׁנָה, Erweiterungen sind. v. 14 und 17 sind Dubletten; v. 14 ist kürzer, auch gegenüber Cap. 34, wo v. 23 mit 23 17 sich deckt, eigentümlich; aber חָגַג ist immer *Festversammlung halten,* Subjekt dazu ist nicht das Individuum, an das das Bundesbuch sich wendet, sondern das Volk vgl. Ex 5 1 12 14 Lev 23 39 41 Num 29 12 Dtn 16 15 (vgl. v. 16) I Sam 30 16 Nah 2 1 Sach 14 16 18 f. Ps 42 5; eine nichts beweisende Ausnahme ist Ps 107 27, wo nicht von Festfeiern die Rede ist; aber auch v. 17 redet mit זְכוּרְךָ das ganze Volk an.

Die drei Feste, worunter zwei bäuerliche Dankfeste, an Stelle des einen Jahresfestes der ältesten Zeit, setzen den Übergang zum Ackerbau, die Ansiedlung in Kanaan voraus. **15** לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב lautet doch, als sei ein bestimmter Zeitpunkt in diesem Monat ins Auge gefasst; eine solche Datierung in alter Zeit wäre eine Reminiscenz an das ursprüngliche Passah. **15**^{b} (s. zu 34 20) lautet wie eine Überleitung zu den Opfervorschriften und würde am natürlichsten an v. 17 anschliessen; doch redet v. 18f. nicht sowohl von der Opferpflicht als vom Opfermodus; פָּנַי als Lokativ (vgl. v. 17) zu fassen, ist nicht möglich, da der Kontext Anrede ist, also in יֵרָאוּ nicht von den Israeliten in dritter Person gesprochen werden kann; eben deshalb kommt auch die Korrektur יֵרָאוּ nicht in Betracht; v. 15^{b} heisst *mein Angesicht soll nicht ohne mitgebrachte Gabe aufgesucht werden.* **16** בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה übersetzt Kautzsch *Erstlinge deines Landbaus, den du betreibst.* Dillmann 277 wendet ein, dass מַעֲשֶׂיךָ nicht Objekt von תִּזְרַע sein kann, und nimmt den Relativsatz als Permutativ zu מַעֲשֶׂיךָ *Erstlinge deines Geschäfts, dessen was du auf dem Felde säst.* In Satz ^{b} ist מַעֲשֶׂיךָ deutlich *Erträgnis.* Die Wendung ist unklar und macht den Eindruck, als sei mehrfach nachgeflickt worden. Das *Erntefest* (so nur hier!) wird als Fest der Erstlinge (wie Num 28 26) charakterisiert, weil da die Erstlinge der neuen Ernte, nach Lev 23 17 in Gestalt der ersten, gesäuerten (!) Brote aus dem neuen Korn, dargebracht werden. Der Name חַג הָאָסִף steht nur noch 34 22; Dtn 16 13 16 und Lev 23 34 ff. haben חַג הַסֻּכּוֹת Num 28 26 יוֹם הַבִּכּוּרִים. Der Jahreswechsel im Herbst ist vorexilische Rechnung. Das Erntefest hatte nach Dtn 16 9 einen beweglichen, nach dem Stand der landwirtschaftlichen Arbeit sich richtenden Termin, die Bestimmung בְּצֵאת הַשָּׁנָה scheint ebenfalls einen Spielraum zu lassen. Über die Dauer dieser beiden Erntefeste ist nichts gesagt. **17** (und **14**) Das dreimalige Erscheinen besonders einzuschärfen, war am Ende nicht überflüssig, da die drei Feste auf Kombination zweier Epochen beruhen, der nomadischen mit dem Passah und der bäuerlichen mit den beiden Erntefesten; ob man mit Sam. יֵרָאֶה . . . . אֶת־ statt יֵרָאֶה . . . . אֶל lesen will, ist nebensächlich. **18**^{a} verlangt das ungesäuerte Mazzenbrot als Beigabe für Schlachtopfer überhaupt; der Zusammenhang von 34 25 zeigt, dass vom Passah die Rede ist; **18**^{b} lautet sehr allgemein; Dillmann 279 denkt an die auf den Altar kommenden Fettstücke; 34 25 steht חַג הַפֶּסַח für חַגִּי, unter dem einen Fest Jahwes kann auch hier kaum ein anderes verstanden werden. Das Passah ist der älteren Opfersitte gemäss kein Feueropfer der Satz ist identisch mit der Bestimmung 12 10; חֵלֶב ist dann Opferfleisch Wenn E, wie Dillmann annimmt, זִבְחִי und חַגִּי beabsichtigt haben sollte, so wäre das zweifellos eine Alterierung des 34 25 bezeugten ursprünglichen Sinns dieser beiden Sätze. **19**^{a} רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי, ausser 34 26 noch Hes 44 30, wird *das Erste* (= Beste) *der Erstlinge* heissen; בִּכּוּרֵי als Epexegese zu רֵאשִׁית zu verstehen (Dillmann 279, Nowack Archäol. II 256 Anm. 1) wird durch Num 18 12f nahegelegt, aber רֵאשִׁית אַדְמָתְךָ kann man nicht wohl sagen. Der Satz bezieht sich auf die beiden Erntefeste (vgl. Num 28 26 auch das Herbstfest יוֹם הַבִּכּוּרִים). אַדְמָתְךָ kann wie אַרְצְךָ die eigene Parzelle sein (vgl. 20 12 Gen 47 19), בֵּית יְהוָה jedes beliebige Jahweheiligtum (vgl. Gen 28 22). Die Erstlinge mögen teils

auf den Altar, teils in den Haushalt des Heiligtums gekommen sein. Ein bestimmtes Mass ist nicht genannt. **19**^{b}. 34 26 wiederholt, Dtn 14 21 unter die Speisegesetze aufgenommen, ist buchstäblich zu verstehen. Lämmer werden noch heute von den Arabern gerne in (saurer) Milch gekocht. Das Verbot lässt an einen altheidnischen Gebrauch denken: Bochart 731 teilt mit, dass mit solcher Milch Äcker, Bäume und Felder besprengt wurden (bei Dillmann 281). W. Robertson Smith 167 Note 327 denkt daran, dass bei primitiven Völkern Milch Ersatz für Blut gewesen, das Kochen in Milch also wie ein Essen mit Blut angesehen worden sei. Es ist hier nichts deutlich zu machen, auch nicht, ob vielleicht eine derartige Sitte mit einem kanaanitischen Erntefest verbunden war.

1) Der Name „Bundesbuch" ist keine Selbstbezeichnung dieses Gesetzkorpus, sondern aus 24 3–7 f. hergeleitet. Es wird sich zeigen, dass die Anpassung dieser Verse an das Bundesbuch redaktionell ist. Innerhalb des Bundesbuchs steht 21 1 die Teilüberschrift מִשְׁפָּטִים für die juristischen Erörterungen 21 2—22 16; für das andere Element, die sittlich-religiösen Vorschriften, das fas im Unterschied vom jus, fehlt eine Überschrift. Für ihre Bezeichnung als דִּבְרֵי יְהוָה ist wie gesagt das דִּבְרֵי יְהוָה 24 3 keine ausreichende Grundlage. Das Dtn, vgl. z. B. 12 1, würde die Bezeichnung חֻקִּים nahelegen (Bäntsch 36). Vom Bundesbuch abzutrennen ist die jetzt daran angefügte Schlussrede (gegen Wellh. Comp. 93); diese steht, wie Bäntsch 57 f. gezeigt hat, zu dem Korpus in keiner Beziehung; sie redet nicht von voranstehenden, sondern von zukünftigen Weisungen Jahwes.

Die beiden Elemente, das jus und das fas, unterscheiden sich, wie in der Erklärung zu erwähnen war, auch formell. Das jus ist eine die Form der Ansprache vermeidende (über 21 13 f. s. z. St.), sachliche Erörterung von Rechtsfällen, die in Bedingungssätzen fixiert, in den Nachsätzen dazu geregelt werden. Diese Bedingungssätze werden mit כִּי oder אִם eingeleitet, meist so, dass der Hauptfall mit כִּי, dessen Modifikationen mit וְאִם, אִם (vgl. 21 2–6 7–11 18 f. 28–32), auch אַךְ אִם (21 20 f.), אוֹ (21 36) eingeleitet werden; gelegentlich wird durch וְאִם auch eine Parallele zu einem mit כִּי eingeleiteten Grundfall eingeführt (21 26 f.). Bei ganz einfachen, keiner Modifikation unterliegenden Fällen steht statt eines Satzes mit כִּי auch Nominalsatz mit Particip (21 15 16 17). Singulär ist die Beschreibung des Hauptfalls durch einen solchen Nominalsatz und dann Einführung der ersten Modifikation durch וַאֲשֶׁר, der zweiten durch וְכִי in 21 12–14. Das fas ist in Form direkter Ansprachen gegeben, als ein unbedingtes Gebot. Eine Ausnahme machen nicht sowohl 22 24 f. 23 4 f. mit Bedingungssätzen — da handelt sich's um Gebote, die nicht für jeden praktisch werden —, als 22 18 19, Sätze nicht in Form der Ansprache, aber sachlich zum fas gehörig. Der von Rothstein 4 genannte formelle Unterschied, das jus wende sich an das Individuum, das fas an die Gesamtheit, besteht nicht. Das jus regelt freilich die Rechtsbeziehungen der Individuen untereinander, aber auch das fas wendet sich ausdrücklich an die Individuen (vgl. z. B. 20 24–26, insbes. v. 26, 22 20^{a} 24 25 27 28 29 23 1 2 3 4 f. 6. 7 8^{a} 9^{a}), so sehr, dass jede Anrede in der Mehrzahl oder an das Volksganze (z. B. אֲבֹתֵיכֶם 23 6, תָּחֹג 23 14, זְכוּרְךָ v. 17) kritisch verdächtig ist (über תִּחְיֶה 22 17 s. z. St.).

Für das jus nimmt Wellh. Comp. 91 f. vollständige Erhaltung des Textes an. Einzelne Verletzungen waren in der Erklärung zu besprechen. Es ist offen zu halten, dass auch eigentliche Verluste stattgefunden haben. Bäntsch 68 vermisst in 22 9–12 die Gen 31 39 gemachte Unterscheidung der Verantwortung für einen bei Tag oder bei Nacht geschehenen Diebstahl; Rothstein 41 hebt hervor, dass über Behandlung des Ehebruchs nichts gesagt wird. Zu Tag liegt die Beschädigung des fas. Es ist auf zwei Orte zerteilt 20 24–26 und 22 17–23 19. Die von Budde ZATW 1891, 228 angeregte Frage, ob 20 24–26 nicht in die Lücke nach 33 6 gehören könnte, ist zu verneinen; in dieser Lücke muss von der Herstellung des Nationalheiligtums die Rede gewesen sein, 20 24–26 redet vom Apparat des Privatkultus; die auch von Cornill $^{3\,4}$ empfohlene Trennung von 20 24–26 vom Bundesbuch ist daher nicht begründet. Es ist schwer vorstellbar, dass ein im jus auf Ordnung halten-

des Korpus im fas völliger Ordnungslosigkeit huldigte. Der jetzige Zustand ist als ursprünglicher undenkbar; es fragt sich nur, ob das fas ursprünglich vor oder nach dem jus stand und was den Anlass zur Zerreissung gegeben haben mag. Bäntsch 37 meint, das fas sei hinter dem jus gestanden und 20 24–26 von einem Bearbeiter vorangestellt worden, der dieses Gesetz mit einer wichtigeren Materie als dem Sklavenrecht eröffnen wollte. Weiter meint Bäntsch S. 44, das fas, speciell seine Kultusverordnungen, seien keine einheitliche Konception, sondern allmählich angewachsen, das ist entschieden leichter möglich, wenn das fas am Ende stand. Nun hat Bäntsch S. 37 aber selbst darauf hingewiesen, dass Erwägungen allgemeiner Art dafür sprechen, dass das fas voranstand; das Sklavengesetz z. B. beruhe auf der Sabbatidee, die religiöse Idee sei also das primäre. Man kann das erweitern: Sitte und Recht haben im Altertum überhaupt religiöse Grundlagen. Aber freilich, für die Anordnung des Bundesbuchs folgt daraus nichts. Auch die Reihenfolge דְּבָרִים und מִשְׁפָּטִים 24 3 beweist nichts. Dagegen darf die Analogie des Dtn angeführt werden. Wenn es auch, darin hat Bäntsch S. 43 recht, im einzelnen zur Rekonstruktion des Bundesbuchs nicht herangezogen werden kann, so ist es doch sicher vom Bundesbuch abhängig (s. m. Hexat. 302f.). Diese Analogie führt auf die Reihenfolge zuerst das fas (Dtn 12ff.) dann das jus (im Dtn von 16 18 an). Bei der ursprünglichen Reihenfolge fas-jus hält Bäntsch S. 37 es für unmöglich, die jetzige Anordnung verständlich zu machen. Der Schlüssel wird in der Anfügung von 23 14–19 liegen. Diese mit wenig Abweichungen 34 18–26 wiederkehrenden Verse, gehören nicht zum ursprünglichen Bundesbuch. Sie heben sich formell vom fas des Bundesbuchs dadurch ab, dass sie nicht bloss in den mutmasslichen Erweiterungen (z. B. v. 15aγ) an das ganze Volk adressiert sind (vgl. v. 14 תָּחֹג, v. 17 זְכוּרְךָ) und demgemäss die Form direkter Ansprache verlassen können (v. 17), sie sind sachlich teilweise eine Parallele zu 22 28f. Weitere Merkmale, die Entlehnung aus Cap. 34 oder aus der Quelle von Cap. 34 anzeigen, hat zuletzt Budde ZATW 1891, 217 herausgestellt: zwar כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ וגו׳ wird 34 18 ebenso sekundär sein wie 23 15, ebenso ist aus יְהוָה 23 17–19 wegen 22 10 19 nicht allzuviel zu folgern, dagegen macht die Beibehaltung von וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם 23 15b deutlich, dass das Erstgeburtsgesetz 34 19f. mit Rücksicht auf 22 28f. gestrichen worden ist; die Auslassung von 34 14a (14b–16 ist sekundär) 17 21 erklärt Budde als Rücksichtnahme auf den dem Bundesbuch vorangehenden Dekalog von E; eine Parallele zu 34 14a hat das Bundesbuch in 22 19 23 13b, zu 34 21 in 23 12, zu 34 17 in dem sekundären Vers 20 23, für den es darum offen zu halten ist, dass er nicht freier Zusatz sondern Umbildung ist; eine Gedankenlosigkeit der Redaktion ist die Wiederaufnahme von 34 23 in 23 17 als Dublette zu v. 14. Die Ergänzung des Bundesbuchs durch einen Zusatz aus dem Ex 34 vorliegenden Gesetz könnte der Anlass für die Translokation des grösseren Teiles des fas nach dem Schluss gewesen sein. Mit dieser wird, zum Teil wenigstens, auch die jetzige Verwirrung in dem fas zusammenhangen. Doch ist diese Verwirrung so gross, dass sie aus redaktioneller Verschiebung allein nicht abgeleitet werden kann, sondern wohl auch das Hereinspielen von Zufälligkeiten und Unglücksfällen offen zu halten ist. Für eine Vermutung, wie viel dabei verloren gegangen sein könnte, fehlt es an Anhaltspunkten. Dass das Bundesbuch eine Festgesetzgebung enthalten habe, die aus Ex 34 nur ergänzt worden wäre (Budde l. c. 213 rechnet zu dieser 23 14), ist darum nicht wahrscheinlich, da diese Festgesetzgebung zusammen mit 22 28f. annährend so vollständig gewesen wäre wie die von Ex 34, also das Bedürfnis einer Ergänzung nicht hätte empfinden lassen.

Es liegen zwei Versuche vor, die ursprüngliche Anlage des Bundesbuchs vorstellig zu machen. Nach dem Vorgang von Bertheau, die sieben Gruppen der mosaischen Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs 1840 S. 16ff., hat auch Dillmann 242 eine ursprüngliche Anordnung nach Dekaden und Pentaden angenommen, Bäntsch S. 14—16, 40 wenigstens für möglich gehalten. Rothstein S. 7 u. Anm. hat das Vorhandensein dieses Schemas mit Recht abgelehnt; nicht einmal im Sklavengesetz ist es vorhanden. Rothstein S. 62f. hält das Bundesbuch für einen Kommentar zum Dekalog und hat darnach weitgehende Umstellungen des Textes vorgenommen, auch im jus. Bäntsch S. 39 wendet dagegen richtig ein, dass bei dekalogischer Disponierung des Bundesbuchs, die

jetzige Textverwirrung unverständlich ist. Rothstein ist thatsächlich genötigt, zu Gunsten seiner These die formell verschiedenen Sätze des jus und fas zu kombinieren und dann wieder 21 2–6 und 7–11 auseinanderzureissen: das Sklavengesetz zieht er zu 23 10–12, das über die Sklavinnen mit 22 15f. zu einer Ehegesetzgebung. Bäntschs Urteil l. c. dass hiebei eine noch grössere Unordnung herauskommt, als die des jetzigen Textes, geht nicht zu weit. Klostermanns G. Isr. 57f. Kombination von Bäntsch und Rothstein in der Annahme, das Bundesbuch sei ursprünglich in zehn Dekalogen aufgebaut gewesen, ist unter diesen Umständen vollends abzulehnen.

2) Die Frage, welcher Quelle von JE das Bundesbuch zuzuweisen sei, hat nicht den Sinn, dass einer der „Verfasser" J oder E der Autor dieses Korpus sein müsste. Dieses ist augenscheinlich keine individuelle Conception (gegen Rothstein S. 6. 59), sondern, wenn man die ethischen Elemente des fas ausnimmt, eine Fixierung bestehenden Gewohnheitsrechts, und statt von Verfassern von J und E wird man von Kreisen oder Schulen zu reden haben, in denen J und E entstanden sind. Es ist also zu fragen, in welcher Quelle das Bundesbuch aufgenommen und überliefert worden sein mag. Sachliche Berührungspunkte mit J oder E kommen nicht in Frage, sondern nur sprachliche (vgl. hiezu Dillmann 241, Jülicher JpTh VIII 305, Kuenen, hist.-krit. Einl. § 8 Anm. 12, Budde ZATW 1891, 215f., m. Hexat. 177), und da wird es allerdings trotz den Einwänden von Bäntsch S. 60—66 dabei sein Bewenden haben müssen, dass die Sprache des Bundesbuchs sich mit der von E zwar nicht deckt, aber sehr nahe berührt. Neben sprachlichen Eigentümlichkeiten wie אִנָּה 21 13, בְּנֶפֶשׁ 21 3f., הָרַג 23 3, לְחַפְּשִׁי 21 2 26f., מְלֵאָה וְרָמַע 22 28, *Eigentum* 22 7 10, מָשַׁל mit ל und Inf. *dürfen* 21 8, עָדָה 21 13, שֶׁאֵר כְּסוּת וְעֹנָה 21 10 steht doch auch für E charakteristisches Sprachgut: abgesehen von אֱלֹהִים, mit dem es seine besondere Bewandnis haben mag, אָמָה 21 7 20 26 27 32 23 12, בַּעַל *Ehemann* 21 3 22, wofür J Gen 3 6 16 29 32 34 30 15 18 20 אִישׁ, Gen 18 12 אָדוֹן hat, אִישׁ עַל־רֵעֵהוּ 21 14 wie 2 13, אָסוֹן 21 22f. wie Gen 42 4 38 44 29, בְּעִיר 22 4 wie Gen 45 17, הָזִיד 21 14 im Kal 18 11, עִם נָכְרִי 21 8 wie 18 3, רָשָׁע *der Schuldige* 23 1 7 wie 2 13.

Unleugbar wird durch das Bundesbuch die Sinaierzählung überlastet. Es ist am jetzigen Ort in einer wenig motivierten Weise und mit spürbarer Störung des ursprünglichen Gangs der Erzählung eingefügt. Wo kann es aber ursprünglich gestanden haben? Dillmann Band III 268 zu Dtn 5 25f. wollte es hinter Ex 24 12 plazieren, nachdem er das erst zu Ex 24 12 abgelehnt hatte. Bäntsch S. 86f. denkt an die Gesetzgebung in Kades. Kuenen, hist.-krit. Einl. § 13 Anm. 248ff. hat die Hypothese vorgetragen, das Bundesbuch sei an Stelle des Dtn gestanden und von diesem aus seinem Platz verdrängt worden. Über den naheliegenden Einwand, die bei Auffindung des Dtn in Umlauf gekommene Meinung, dass das Dtn ein bis jetzt unbekannt gebliebenes Gesetz Moses sei, habe auf Widerspruch stossen müssen, wenn schon das Bundesbuch als eine Gesetzgebung Moses im Lande Moab überliefert war, lässt sich damit hinwegkommen, dass E als nordisraelitische Schrift in Juda keine Autorität hatte, der dortigen Überlieferung über die Gesetzgebung im Dtn vielmehr ausdrücklich begegnet werden wollte. Doch sei die in m. Hexat. 179. 250 aufgeworfene Frage hier nochmals zur Erwägung vorgelegt, ob nicht die Jos 24 25–27 vorliegende Lücke der ursprüngliche Ort des Bundesbuchs ist: war es dort Grundlage eines Bundes, so erklärt das vielleicht auch, wie ein R dazu kommen konnte, es in so mühsamer Weise gerade vor dem Mosebund einzufügen.

3) Sucht man Charakter und Geist des Bundesbuchs zu fixieren, so zeigt sich bald, dass dieses Elemente verschiedener Art einschliesst. Es legt vielfach eben Recht und Brauch fest, wie diese in der Sitte sich gemacht hatten. Das gilt speciell vom jus. Dieses ist auf einfache bäuerliche Verhältnisse zugeschnitten: Der Israelit hat für gewöhnlich höchstens eine Konkubine, die Gesetze zum Schutz des Eigentums beschäftigen sich in erster Linie mit dem Besitz an Vieh und Feld (21 37—22 3 22 4f. 9–14). Gelegentlich erscheint die Volkssitte als hart und roh (21 21). Ein etwas anderes Gesicht zeigt das fas. Auch dieses ist zu einem Teil Konservierung alter einfacher ursprünglich-israelitischer Volkssitte, aber dann nicht in naiver Weise, sondern in bewusstem und oppositionellem Zurückgreifen auf Altes (vgl. 20 24–26). Im übrigen verfügt dieses fas auch über gesteigerte

priesterliche Vorstellungen von Rein und Unrein, wenn es gegenüber der selbstverständlichen Voraussetzung des jus 21 34f., dass verunglückte Tiere benutzt werden, das Essen von Zerrissenen ausdrücklich verbietet. Dieser Sachverhalt beleuchtet vielleicht den Zustand des fas: es ist möglich, dass die jetzt in Unordnung geratenen Elemente schon Umbildung eines mehr die Volkssitte ausdrückenden fas sind; diese Umbildung könnte der erste Anstoss zur Auflösung der ursprünglichen Ordnung gewesen sein. In dem vorliegenden Text ist es bezeichnend, wie die Bethätigung der Religion dem Individuum zugeschoben und zugleich stark ins Ethische verlegt wird. Die alten Feste sind, soviel man sehen kann, mit Schweigen übergangen worden: dieses fas scheint, und dafür spricht auch die Ablehnung der Kunst im Altargesetz, eine Aversion gegen den Betrieb der Religion an den grossen Heiligtümern gehabt zu haben. Dafür ist dann die Sabbatfeier betont. Das alles bedeutet, dass im fas des Bundesbuchs die Religionsauffassung der Propheten gegenüber der von den Priesterschaften gepflegten, reich entwickelten, ohne Zweifel von kanaanäischen Elementen durchsetzten Kultusreligion schon sehr energisch vorgedrungen ist.

Damit ist die Frage nach der Zeit des Bundesbuchs aufgeworfen. Es ist nicht ganz einfach diese Frage richtig zu stellen. Wichtig ist jedenfalls die Überlieferung in E: man ist damit ins Nordreich gewiesen; dazu passt 20 24^{b} die Ablehnung der Kultuszentralisation, auch die Polemik gegen die Konstruktion des Altars in Jerusalem. Die im jus fixierten Rechtsgewohnheiten wurzeln in den einfachen Verhältnissen der alten Zeit des ansässig gewordenen Volks; einzelnes kann auch noch in die nomadische Zeit zurückreichen (im fas z. B. in 20 22ff.). Für eine Vermutung, was zur schriftlichen Fixierung Veranlassung gegeben haben mag, fehlt es an Anhaltspunkten. Immerhin ist es ein naheliegendes Vorurteil, dass ein Gewohnheitsrecht erst dann schriftlich fixiert wird, wenn Grund zu der Besorgnis vorhanden ist, die Tradition könnte verloren gehen. Das würde schon in die Nähe des Zusammenbruchs des Nordreichs führen. Anders liegt die Sache beim fas; dieses könnte drei Stadien durchlaufen haben: eine dem jus parallele Fixierung der einfachen volkstümlichen Sitte, Umbildung dieses Kultusrechts nach Gesichtspunkten der Religion der Propheten, endlich die Verwirrung des damit erreichten Textbestandes zum jetzigen. Die von Reuss § 200 auf Grund von II Chr 17 7ff. ins Auge gefasste Zeit des Josaphat 873—849, oder das von Kautzsch Beilage 118, auch Cornill S. 69 345 vorgeschlagene erste Viertel des 9. Jahrhunderts ist möglich für das jus und das erste Stadium des fas; aber mit II Chr 17 7ff. darf gar nicht argumentiert werden, da hier von einem judäischen Gesetzbuch die Rede ist. Das zweite Stadium des fas führt entschieden in die Zeit nach Amos; terminus quo ist also etwa 750. Weitere Anhaltspunkte giebt es eigentlich nicht. Auf die Argumentation Stades, Gesch. Isr. I 634 Anm. 3, der 22 28 mit dem Überhandnehmen der Kinderopfer unter Manasse in Verbindung bringt, ist zu verzichten. Vielleicht weist der Umstand, dass das Bundesbuch für das Dtn von ganz aktueller Bedeutung gewesen ist, darauf hin, dass das zweite Stadium des fas erst in das 7. Jahrhundert fällt. Der Annahme Wildeboers, dass das Bundesbuch von der Priesterschaft zu Bethel zusammengestellt sei, dürfte entgegen stehen, dass das Bundesbuch gerade gegen den Kultus der grossen Heiligtümer sich ablehnend verhält.

2) Die Schlussrede zum Bundesbuch 23 20–33.

Zum Text: **20** מַלְאָךְ Sam. LXX Vulg. (nach v. 23?) מַלְאָכִי. הַמָּקוֹם LXX τὴν γῆν, Pesch. ܐܬܪܐ. הֲכִנֹתִי LXX + σοι. **21**^{bα} LXX οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληταί σε (פָּשְׁעֲכֶם st. לְפִשְׁעֲכֶם? vgl. Hi 13 8). בְּקִרְבּוֹ LXX ἐπ᾽ αὐτῷ, Pesch. ܒܗ. **22** LXX pra em. 19 5 f. (ohne וְעָתָה). בקולי LXX בקולו. אֹיֵב LXX Pesch. + לְךָ. **23** וְהִכְחַדְתִּיו LXX + καὶ Γεργεσαῖον. הַחִוִּי Cd. Sam. Verss. praem. וְ. והכחדתיו Pesch. Targ. והכחדתים. **24** תִּשְׁתַּחֲוֶה Suff. om. LXX, Grätz st. Suff. מִזְבְּחוֹתָם. **25** וַעֲבַדְתֶּם LXX καὶ λατρεύσεις. אֱלֹהֵיכֶם LXX σου. וּבֵרַךְ LXX Vulg. וּבֵרַכְתִּי. לַחְמְךָ LXX + καὶ τὸν οἶνόν σου. וְהַסִרֹתִי Pesch. ܘܐܒܕܬ. **27** אֶת־אֵימָתִי LXX Pesch. praem. וְ, LXX אֵימָה. כָּל־הָעָם LXX Pesch. הָעַמִּים. **28** וְגֵרְשָׁה LXX B ἐκβαλεῖς, A Luc. ἐκβαλῶ, Pesch. ܐܬܪܕ, LXX + τοὺς Ἀμορραίους καί. **29 30** אגרשנו LXX

Pesch. Targ. אגרשם. **31** הַנָּהָר LXX + Εὐφράτου. וְגֵרַשְׁתָּמוֹ LXX Vulg. וְגֵרַשְׁתִּימוֹ. **33** לֹא LXX Pesch. praem. וְ. כִּי 1) Pesch. ܘܠܐ. כִּי יִהְיֶה Sam. כי יהיו, LXX οὗτοι ἔσονται, Pesch. ܕܠܐ ܢܗܘܘܢ, Targ. אֲרֵי יְהוֹן.

Analyse. Schon der unerträgliche, von den Verss. mehrfach korrigierte Personenwechsel in dieser Rede zeigt, dass der Text nicht aus einem Guss ist. v. 31^{b}–33 ist Korrektur zu v. 28–30 (Wellh. Comp. 93): die Vertreibung der Kanaaniter, v. 28–30 Sache Jahwes, wird v. 31^{b}–33 den Israeliten zur Pflicht gemacht und ins Gewissen geschoben; vgl. auch das poetische Suffix גרשתמו wie Ex 15; s. Ges.-Kautzsch^{26} § 58 g, Stade Gr. § 630 a. Ebenso ist (vgl. Wellh.) v. 22^{b}–25$^{a\alpha}$ sekundär: für die Gebote v. 24 25$^{a\alpha}$ ist in dieser Verheissung kein Platz, ausserdem macht der Einschub die bedingte Aussage v. 25$^{a\beta b}$ (Apodosis zu v. 22^{a}) zu einer kategorischen. Inhaltlich geht mit dieser Ausscheidung nichts verloren: v. 23–25 besteht, וְהִכְחַדְתִּיו v. 24^{b} abgerechnet, aus gewöhnlichen Wendungen von R^{je} (JE^{s}), enthält auch die Aufzählung der kanaanitischen Völker in v. 23; s. zu Gen 10 19; vor v. 28 f. ist v. 22^{b} überflüssig (Bäntsch 56). Aber auch v. 25$^{a\beta b}$ 26 geht über das zunächst in Betracht kommende, die Eroberung des Landes hinaus und redet vom Besitz des Landes, meist in dtn'istischen Wendungen (zu v. 25^{b} vgl. Dtn 7 15 28 20 ff. Ex 15 16, zu v. 26^{a} Dtn 7 13 f. 28 1 30 9; v. 26^{b} fällt aus dem allgemeinen *Du* in das individuelle). Ob der quellenhafte Rest v. 20–22^{a} 27–31^{a} einer Quelle gehört, fragt sich. Bäntsch findet v. 27 überfüllt, Bacon hat v. 27 R^{d} zuerkannt; aufgefüllt sind die Völkernamen v. 28, v. 27 f. und 29 f. übt eine verschiedene Betrachtungsweise: v. 27 f. denkt an einen wunderhaften sehr rasch verlaufenden Vorgang, v. 29 f. an eine allmählich und natürlich sich vollziehende Eroberung. In v. 27 f. kommt E (vgl. Jos 24 12, m. Hexat. 206 f.), in v. 29 f. J (vgl. Jdc 1) zum Wort. In v. 20–22^{a} weist die Auffassung des Engels auf E; Bäntsch S. 56 verweist auf 14 19; auch מַלְאָךְ *ein Engel* (vgl. 33 2 Num 20 16) stimmt zu der elohistischen Pluralität der Engel (s. zu Gen 28 12); die Gegenüberstellung von Gott und dem מַלְאָךְ an Stelle der übrigens in E auch vorkommenden Identität beider Gen 21 17 ist ein weiterer Ausdruck der Dekomposition der ursprünglichen Vorstellung in der jüngeren Schicht von JE (E bzw. E^{2}). Gegen Wellh. hat Bäntsch S. 57 f. richtig hervorgehoben, dass dem Abschnitt jede Beziehung auf das Bundesbuch fehlt; auch formell hebt er sich von diesem durch Anrede an das Gesamtvolk ab; er dreht sich um den Aufbruch vom Sinai und gehört in den Zusammenhang von Cap. 33.

21 Obwohl der Engel nicht Jahwe selbst ist (33 3), so ist es doch auch mit ihm grösster Ernst; die nur mittelbare Gegenwart Gottes gewährt keinen grösseren Spielraum. St. תַּמֵּר l., da הֵמַר st. mit בְּ Hi 27 2 mit Acc., Rt 1 20 mit לְ konstruiert wird, תֶּמֶר von הִמְרָה, vgl. Hes 20 8 13 21 Ps 106 43. **23^{b}**: das sich schlecht in den Zusammenhang einfügende וְהִכְחַדְתִּיו (*ich*, singular. Konstruktion von Völkernamen) könnte ein zu v. 29 f. gehöriges Element aus J sein. **27** Die Eroberung des Landes geschieht nicht durch Waffengewalt, sondern durch eine gottgewirkte Panik (vgl. Gen 35 5 E), die den Kampf verloren sein lässt, ehe er angefangen hat. Die Ausdrucksweise von v. 27^{b} ist eigentümlich; נָתַן עֹרֶף heisst sonst wie פָּנָה ע׳ *dem Gegner den Rücken zeigen;* vielleicht ist לִפְנוֹת vor אֵלֶיךָ ausgefallen. **28** Was die noch Jos 24 12 und Dtn 7 20 genannte Vertreibung durch *Hornissen* im Auge hat, ist nicht mehr deutlich. Strack glaubt, dass beispielsweise eines der Mittel zur Erregung des Gottesschreckens genannt werden solle. v. 27 und 28 f. sind nebeneinander so möglich, dass v. 27 die erste entscheidende Niederwerfung, v. 28 die Verdrängung der Feinde meint. **29** f. giebt eine teleologische Motivierung des durch Jdc 1 bezeugten faktischen Hergangs: das Land wird sehr langsam erobert; da Israel noch zu schwach ist, um es ganz zu besetzen, so würde in den entstehenden Öden das wilde Getier überhandnehmen. יַם־

סוּף ist hier ohne Zweifel der Meerbusen von Akaba (s. zu 13 18); als *Wüste* kommt nur das peträische Arabien in Betracht; der *Strom* ist der Euphrat, natürlich nur in einem Teil seines Oberlaufes, die Grenzen sind also fixiert durch einen südöstlichen Punkt, eine westliche, südwestliche und nördliche (nordöstliche) Linie; die genannte Ausdehnung nach Norden ist von David erreicht worden durch Unterwerfung der dort sitzenden Aramäer, vgl. II Sam 8 5 ff. 10 6 15–19; nach II Sam 10 15 sind sogar Aramäer von jenseits des Euphrat an diesen Kämpfen beteiligt gewesen. **31**^{b}**—33** steht mit v. 29 f. in schroffem Widerspruch und greift über den v. 31^{a} erreichten Punkt des Zukunftsbildes ungeschickt zurück.

III. Die weiteren Vorgänge am Sinai 24 32–34.

I) Der Bundesschluss Cap. 24.

Zum Text: **1** וַאֲבִיהוּא Sam. + אלעזר ואיתמר. וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם LXX καὶ προσκυνήσουσιν. מֵרָחֹק LXX + τῷ κυρίῳ. **2** יְהוָה LXX τὸν θεόν. עִמּוֹ LXX μετ᾽ αὐτῶν. **4** מַצֵּבָה Sam. LXX אֲבָנִים. **10** אֶת־אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל LXX τὸν τόπον οὗ ἐστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, Symmachus ὁράματι τὸν θ. Ἰ., Targ. יַת יְקָר אֱלָהָא דְי׳ (= אֶת־כְּבוֹד א׳ wie 16 7). כְּעֶצֶם LXX ὥσπερ εἶδος στερεώματος, Pesch. ܐܝܟ ܕܦܣܝܦܣܬܐ (ܐܝܟ ܕܦܣܝܦܣ = χρῶμα), Targ. כְּמֶחֱזֵי. **11**$^{ab\alpha}$ LXX καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσρ. οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς. καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ. **11**$^{a\beta}$ Targ. אֶת־יְקָרָא דְיְיָ, Targ. יַת־שְׁכִינְתָא דְיְיָ, **11**$^{b\beta}$ Targ. וַהֲווֹ־תָּדְנָן בְּקוּרְבָּנַיהוֹן דְאִתְקַבְּלוּ בְרַעֲוָא כְּאִלּוּ אָכְלִין וְשָׁתָן. **12** וְהַתּוֹרָה Sam. LXX om. וְ. **13** וַיַּעַל מֹשֶׁה LXX (anders als v. 9) ἀνέβησαν. **14** לָנוּ LXX om. יִגַּשׁ LXX προσπορευέσθωσαν. **15** מֹשֶׁה LXX B + καὶ Ἰησοῦς. **16** וַיִּקְרָא LXX + κύριος.

Analyse: In v. 1–11 sind zwei Erzählungen kombiniert, eine Gottesoffenbarung vor Mose und seinen Begleitern auf dem Berg v. 1 f. 9–11 und dazwischen v. 3–8 ein Bundesschluss, mit sehr schlechtem Anschluss von v. 3 an v. 1 f.

v. 3–8 wird durch v. 3$^{a\beta}$ וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים augenscheinlich an das Bundesbuch angeschlossen: aber v. 3$^{b\beta}$ reagiert das Volk nur auf דְּבָרִים, von denen allein auch v. 4$^{a\alpha}$ 8$^{b\beta}$ die Rede ist, woraus sich ergiebt, dass v. 3$^{a\beta}$ ein Einsatz ist. Unter den דְּבָרִים kann dann nur der Dekalog verstanden werden. Dem steht an sich auch nicht סֵפֶר הַבְּרִית v. 7 entgegen, denn das bedeutet ebenso leicht *Bundesurkunde* als *Bundesbuch*. Dem Anschluss an den Dekalog nach E kommen als Zeichen für E in v. 3–8 entgegen die Masseben in v. 4^{b}, auch dass die Aktion mit dem Volk vollzogen wird (vgl. Cap. 19 f.); gegen E spricht wegen 20 18/21 der Gebrauch von יְהוָה v. 3 7 f. Dillmann 285 meint, dass die mündliche Mitteilung v. 3 (mit $^{a\beta}$) und die Niederschrift und Vorlesung v. 4 7 sich ausschliessen, und folgert daraus Benutzung jahwistischer Elemente; Krätzschmar, die Bundesvorstellung 79 f., hat aus ähnlichen Gründen v. 4$^{a\alpha}$ 7 mit v. 3$^{a\beta}$ an R^{d} gewiesen. Indessen, dass Mose die ihm mitgeteilten Worte (20 18–21 1 ff.) zuerst dem Volk mitteilt, sich dessen grundsätzlicher Zustimmung versichert und dann erst formell die Bundesschliessung mit urkundlicher Fixierung der Forderung Gottes und der Annahme derselben durch das Volk einleitet, ist ein so natürlicher Verlauf, dass (so auch Steuernagel StK 1899, S. 322) diese Bedenken nicht ausreichend begründet erscheinen. Grösser ist die andere Schwierigkeit, nämlich dass dabei für E eine doppelte Niederschrift des Dekalogs herauskommt. Auch darüber liesse sich am Ende hinwegkommen, wenn die von Mose zertrümmerten Steintafen erst in der Kombination J + E, nicht in den Quellen selbst wieder hergestellt wurden. Entscheidend ist aber schliesslich, dass die Blutmanipulation v. 6 und 8 durch v. 7 auseinander gerissen wird; diese Symbole gehören als ein Ganzes zusammen. Es wird dahre doch mit

Krätzschmar v. $4^{a\alpha}$ 7 derselben redaktionellen Hand zuzuweisen sein, die auch durch v. $3^{a\beta}$ die Beziehung auf das Bundesbuch hergestellt hat. Mit v. 7 muss übrigens auch der damit eng zusammenhangende Schluss von v. 8 עַל־כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה fallen. Über die Stellung von v. $8^{b\alpha}$ s. z. St. Steuernagel l. c. 321 hält v. 3–8 für den unmittelbar an 34 27 anschliessenden jahwistischen Bericht über den Bundesschluss. Der Gebrauch von יְהוָה ist dem natürlich günstig. Aber der Anschluss an 34 27 ist nicht so ganz glatt: nach 34 27 soll Mose zunächst schreiben, 24 3f. legt er dem Volk die Gebote vor, ehe er schreibt; indessen darüber liesse sich noch hinwegkommen. Schwerer wiegt etwas anderes: $34\ 27^{b}$ will Jahwe einen Bund schliessen mit Mose und Israel, d. h. dieser Vers bereitet eine Aktion vor, in der Mose als Vertreter des Volkes vor Gott erscheint, während 24 5 6 8 Mose eher Vertreter Jahwes gegenüber dem Volk oder doch ein keine Partei vertretender Mittelsmann ist. Bei der Zuweisung von v. 3–8* an E ist der Gebrauch von יְהוָה nach 20 18/21 allerdings ein in den Kauf zu nehmendes unlösbares Rätsel, zumal v. 10f. אֱלֹהִים steht. Oder darf man daran denken, dass יְהוָה v. 1–8 Korrektur ist? Steuernagel S. 341 vermutet, dass אֶל־יְהוָה v. 1 eine Verschlimmbesserung von אלי sei, das statt אֵלַי als Abkürzung י אל gelesen wurde. Könnte nicht der Abschreiber, der אלי zu אל יהוה korrigierte, für die nächsten Sätze die Konsequenz gezogen haben? LXX hat v. 2 für יהוה τὸν θεόν.

Wenn v. 3–8 i. G. E gehört, so ist es ein natürliches Vorurteil, für v. 1f. 9–11 an J zu denken. Der Sinn der Erzählung, die im jetzigen Zusammenhang ohne Zweifel die göttliche Bestätigung der Realität des Bundes durch eine Theophanie bedeuten soll, ergiebt sich aus $v.\ 11^{b\beta}$; da ist von einem Mahle die Rede, das mutatis mutandis dieselbe Bedeutung hat wie das Opfermahl Gen 31 46 54, d. h. es handelt sich hier um einen Bundesschluss, den Gott mit den Vertretern des Volkes vollzieht. Wenn v. 9 אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, $v.\ 11^{a\beta}$ אֱלֹהִים steht, so hat J eine Wendung wie v. 9 gerade in der schon genannten Bundesschliessung Gen 31 53^{a}, und gerade bei recht massiven Theophanien sagt J auch sonst nicht יְהוָה, sondern אֱלֹהִים *die Gottheit* Gen 32 29 31. Mit Steuernagel S. 324 342 die Verse als E gehörig unmittelbar an 20 18-21 anzuschliessen, geht nicht: 20 21 ist Mose schon den Berg hinangestiegen, da ist ein unmittelbarer Anschluss der Aufforderung 24 1 nicht möglich. Positiv für J spricht die Rolle, welche die Ältesten hier ähnlich wie bei den ägyptischen Ereignissen spielen. Freilich, reiner J-Text liegt nicht vor; v. 2 fällt formell aus dem Zusammenhang: $v.\ 2^{a}$ steht in sachlichem Widerspruch zu $v.\ 1^{b}$ (9) 11; $v.\ 2^{b}$ ist eine unnötige Selbstverständlichkeit; der Vers ist auch formell — vgl. gegen die direkte Anrede v. 1 das Anweisen in dritter Person — eine sekundäre Verklausulierung. Derselben Tendenz wie v. 2 wird das מֵרָחוֹק in v. 1 entsprungen sein: wenn es sich darum handelte, konnten sie gleich unten bleiben, aber $v.\ 11^{a}$ kommen sie in die gefährliche Nähe Gottes. Budde ZATW 1891, 223 macht darauf aufmerksam, dass Nadab und Abihu als Söhne Aarons sonst nur bei P vorkommen, Ex 6 23 28 Lev 10 Num 3 2 4 26 60f.; sie werden ebenfalls dem Glossator gehören, der vermutlich das profane Gefolge Moses durch mehrere geistliche Personen zu bereichern für nötig fand, der Denkweise von P entsprechend; die Namen Aaron, Nadab und Abihu sind also v. 1 9 zu streichen.

Eine andersartige Berufung Moses auf den Berg folgt v. 12–14. Er soll die Tafeln in Empfang nehmen. In seiner Begleitung befindet sich Josua; während seiner Abwesenheit vertreten ihn Aaron und Hur in richterlichen Funktionen. Natürlich ist dann, wie Nöldeke und Wellh. Comp. 91 gesehen haben, הַזְּקֵנִים v. 14 eine v. 12 ff. mit v. 9–11 verklammernde, die Situation auf die halbe Höhe des Berges verlegende Korrektur von הָעָם. Die Verse gehören in der Hauptsache E (vgl. die Stellung Josuas, Aaron und Hur als Notable, הַר הָאֱלֹהִים) und schliessen an die Dekalogtradition an. Intakter Quellentext liegt nicht vor. In v. 12 steht הַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה, an sich schon eine zu volle Bezeichnung für den Dekalog (Steuernagel 334 daher vom Bundesbuch verstanden), störend zwischen לֻחֹת הָאֶבֶן und אֲשֶׁר; das Suffix להורתם ist beziehungslos, Budde ZATW 1891, 225 Anm. 3 denkt an ursprüngliches, infolge der Sprengung des Zusammenhanges durch והתורה והמצוה verändertes וְהוֹרֹתָה; Steuernagel 342 hält וַיְהוֹשֻׁעַ מְשָׁרְתּוֹ v. 13 für einen Nachtrag zur Vorbereitung auf Cap. 32, thatsächlich ist der Josua von Cap. 32 ein anderer als der der Amalekiterschlacht (vgl. auch das Fehlen von Josua in $v.\ 13^{b}$, von LXX korrigiert). Satz v. 15^{a} und $18^{a\beta}$

sind Dubletten; v. 18aβ schliesst sich dem Zusammenhang von v. 15b–17 schwer an und ist Fortsetzung zu v. 12–14; seine Erhaltung wird das Fragment dem Zusammenhang mit v. 18b verdanken. v. 15–18aα gehört P; vgl. וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד יְהוָה, וַיְכַסֵּם הֶעָנָן, das Wohnen Jahwes in der Wolke 16 10 40 34f. Lev 9 6 23 Num 14 10 21 16 19 17 7, wohl auch dass Mose zunächst eine Woche (vgl. 29 35ff. Lev 13) warten muss und endlich am 7. Tag angesprochen wird.

1 knüpft an einen der Dekaloggesetzgebung von E analogen Akt an. **3** וַיָּבֹא vom Berge, wo er den Dekalog entgegengenommen hatte. **4** Der Singular מַצֵּבָה ist befremdend, da das Wort kein Massbegriff ist wie שָׁנָה, יוֹם, נֶפֶשׁ, אִישׁ u. a. Vielleicht ist מַצֵּבָה das ursprüngliche und die Zwölfzahl eine an Jos 4 19 sich anlehnende absichtliche Paralyse des heidnischen Charakters dieser Beigabe zum Altar. Jos 4 19 will den Steinkreis von Gilgal erklären; ein Kromlech wird bei den Arabern um ein Grab aufgestellt; mit der Maṣṣeba hat er sachlich vielleicht nichts zu thun; diese kommt sonst höchstens doppelt vor. Doch ist hier alle Zurückhaltung geboten, da bei den Arabern auch das Herumstehen einer Mehrzahl von heiligen Steinen um ein Idol vorkommt (Wellh. arab. Heident. 101f.; weiter vgl. Benzinger Archäol. 58 380, Nowack Archäol. I 93 II 18f., Marti[3] 27f.). **5** schildert einen Opferkult ohne Priester. Wusste E von Aaron als Priester, so müsste er hier in Funktion treten. Mose nimmt eine von dem Opfer zu unterscheidende symbolische Handlung vor. An נערי hängt eine eigentümliche Tradition über den Text: eines der drei Thoraexemplare des Tempelarchives, aus denen nach Talm. Tract. Sopherim 6 4 der jetzige Normaltext konstituiert worden ist, hatte זעטוטי st. נערי (vgl. E. König Einl. S. 29f. 92 u. Anm. 1, Klostermann Pentateuch S. 17ff.). Meist hält man das Wort für Transkription von ξητητής *Schüler der Schriftgelehrten* (so auch König). Klostermann denkt an Verderbnis von זוֹטְרָא (= νεώτεροι); Buxtorf lex. talm. 682 kennt auch eine Schreibung זאטוטי; זעטוטין, das er im Targ. Hieros. für אֲצִילֵי Ex 24 11 belegt, übersetzt er *magnates*, זאטוטי für נערי ist er geneigt von זוּט *parvus* abzuleiten und *minores* zu übersetzen; זאטוטי v. 5 und זעטוטי v. 11 wären dann Pendants. Verwendung von jungen Leuten (nicht Sklaven) zu priesterlichen Geschäften kennt auch Jdc 17 5 (vgl. den Dienst Josuas 33 11 und des jugendlichen Samuel I Sam 3 1ff.). Junge Leute wurden vielleicht deshalb gerne zu priesterlichen Funktionen genommen, weil bei ihnen das I Sam 21 5f. genannte Kultushindernis wegfiel. Der Blutaktus **6 8** soll eine communio sacramentalis zwischen Gott und dem Volk herstellen. Ein Anthropomorphismus wie Gen 15 17 oder nachher v. 11 liegt nicht vor; das Besprengen wegen der Analogie von Ex 29 20f. Lev 8 23f. einfach als Sühne- und Weiheritus zu nehmen (Krätzschmar l. c. 84f.) geht zu weit; es wird richtiger sein, die Weiheriten von diesem Bundesritus aus zu erklären; diesem liegt vermutlich eine Ceremonie zu Grunde, wie sie beim Abschluss von Blutsbrüderschaften auch bei den alten Hebräern gebräuchlich gewesen sein wird (vgl. Smend Rel.-Gesch.[2] S. 26f., Krätzschmar S. 41f., Wellh. arab. Heident. 125 128, W. Robertson Smith 245 265). Eine Anpassung an spätere Vorstellungen wird es sein, dass die Maṣṣeba nichts von dem Blut erhält (über das Verhältnis von Maṣṣeba und Altar vgl. Wellh. l. c. 101f. 126, W. R. Smith 153f.). Wenn Krätzschmar 43ff. die Gen 15 17ff. vorliegende

Symbolik als die eigentlich hebräische ansieht, so weisen Berichte wie Gen 31 44 ff. und hier v. 11 darauf hin, dass daneben Bundesceremonien im Gebrauch waren, die sich mit Opfern verbanden und weniger den Fluch über etwaige Bundesverletzung als eben die durch den Bund geschaffene Gemeinschaft ausdrücken. Von einer auf spätere Zeit weisenden Häufung der Symbole zu reden (S. 85), liegt kein Grund vor. Die Erläuterung der Bundesceremonie v. $8^{b\alpha}$ (bis עִמָּכֶם) stünde besser zwischen v. 6^{a} und 6^{b}; die Umstellung ist vielleicht im Zusammenhang mit der Erweiterung des Textes des v. 7 $8^{b\beta}$ erfolgt.

Die Theophanie **10**, im jetzigen Zusammenhang Hauptsache, ist bei J Einleitung des Bundesschlusses; sie ist anderer Art als das Drohen der die Gesetzgebung einleitenden Erscheinung. Der Satz v. 10^{a} lässt mehr erwarten als die Angabe, wie es unter den Füssen aussah; es wird eine Kürzung stattgefunden haben, die der späteren Zeit noch nicht weit genug ging (vgl. v. 10^{a} in LXX). כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר *wie ein Saphirplattenwerk* legt einen singulären uneigentlichen Gebrauch von לְבָנָה zu Grunde; לְבָנָה *weisse Farbe* müsste man schon zu *Helligkeit, Glanz* verflüchten. Ein ἅπ. λεγ. zweifelhafter Ableitung und Bedeutung ist אֲצִילֵי **11**. Zusammenstellung mit einem gleichlautenden arab. Wort für *eingewurzelt, fest wohnend, stammhaft* führt auf *Edle, Vornehme,* אָצַל *auf die Seite thun, wegnehmen* auf *Auserwählte,* Kombination mit אָצִיל *abgelegener Winkel,* אֲצִיל *Gelenk* könnte an einen Parallelausdruck zu פִּנּוֹת *Ecksteine, Älteste* denken lassen. Wie z. B. Gen 16 13 32 31 wird hervorgehoben, dass die Gottheit ausnahmsweise ihren Anblick nicht tödlich wirken lässt. Das Essen und Trinken der Ältesten ist ein freilich einseitiges Bundesmahl.

12 Ob der Interpolator, der וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה einsetzte, an Mitteilung des Dtn an Mose (Dtn 5 28 6 1) dachte oder auf die Eröffnung von Cap. 25—31, also P, abhob, muss dahingestellt bleiben. לֻחֹת הָאֶבֶן schreibt E auch (31 18^{b}) 32 16; dass es zwei waren, sagt E nirgends ausdrücklich; J hat שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים 34 1 4, ebenso dann D Dtn 4 13 5 19 9 9–11 10 1–3, P שְׁנֵי לֻחֹת הָעֵדֻת Ex 31 18^{a} 32 15^{a} 34 29. Aaron und Hur sind hier deutlich Optimaten, die nichts mit dem Kultus als solchem zu thun haben.

Mit **15** setzt P ein. Ein einleitender Befehl Gottes aus P fehlt, ebenso eine Angabe des Zweckes, wenn nicht der Einsatz in v. 12 auf P Rücksicht nimmt. Man ist mit dem Vers auf die Ankunft am Sinai zurückgeworfen: nach der Ankunft dort, steigt Mose gemäss einem mit Rücksicht auf JE bis auf Reste in Cap. 19 ausgelassenen Befehl Gottes auf den Berg, worauf diesen eine Wolke bedeckt; in der Hülle der Wolke verbirgt er sich, wie der כְּבוֹד יְהוָה auf den Berg herabkommt **16**^{a}; nachher ist dieser dem Volk sichtbar vermutlich als ein aus der Wolke aufsteigendes Leuchten **17**, d. h. v. 15 16^{a} ist kurz und einfach die Parallele zu JE in Cap. 19. Auch Mose darf nicht ohne weiteres aus dem Alltäglichen heraus in die Nähe Gottes kommen, sondern muss, ferne dem Volk, auf der Höhe des Berges aber ausserhalb der Wolke 6 Tage lang warten. Über das Verhältnis von v. 16 und 17 und die Frage einer Dekaloggesetzgebung bei P s. zu 25 16. Dass auch P ein vierzigtägiges Verweilen Moses bei Gott erzählte, wäre an sich durchaus wahrscheinlich. Die Dublette v. $18^{a\beta}$ zu

v. 15a legt aber nahe, dass R mit v. 18b nicht in P fortgefahren ist, sondern wieder JE herangezogen hat. Hätte P das vierzigtägige Verweilen gehabt, so hätte R hier ohne Zweifel vollends diese Quelle weiterlaufen lassen. Auch hätte P, wie Dillmann 291 bemerkt, unter Voraussetzung dieser 40 Tage 31 18 geschrieben וַיְהִי מִקְצַה אַרְבָּעִים יוֹם. Einen längeren Aufenthalt Moses auf dem Berge setzen J und E gleicherweise voraus. Nach (34 28a) Dtn 9 9 sind diese Tage von einer Art prophetischer Ekstase ausgefüllt.

v. 15–18aα ist Einleitung zu Cap. 25—31. Der Zusammenhang der disjecta membra von JE in Cap. 32—34, mit 23 20–33 24 lässt es wünschenswert erscheinen, zunächst diese Stücke aus JE zu besprechen. Der Abschnitt aus P, Cap. 25—31, ist ohnehin ein ganz in sich abgeschlossenes Stück.

2) Der Abfall des Volkes und der Befehl zum Abzug Cap. 32 33.

Zum Text: **32 1** מֵאֶרֶץ מ' LXX om. אֶרֶץ. **2** בְּנֵיכֶם om. LXX. **4** וַיִּצַר אֹתוֹ וַיַּעַשֵׂהוּ בָּחָרֶט Grätz (? בחרש = וַיִּצֹק אתו בחרם). **5** וַיִּרְא Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. **6a** LXX bei Subj. Aaron Verba im Singul. (**6b** die Numeri von MT genau wiedergegeben). **7** לֶךְ־רֵד LXX + τὸ τάχος ἐντεῦθεν, Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. מֵאֶרֶץ מ' (und **11**) Pesch. om. אֶרֶץ (anders als v. 1 9). **8** מַסֵּכָה om. LXX; וַיִּזְבְּחוּ־לוֹ om. LXX B. **9** om. LXX. **11** בְּזֹרַע חֲזָקָה Sam. LXX Pesch. wie Dtn 9 29 יְהוָה אֱלֹהָיו LXX om. יהוה, B אֱלֹהִים. בַּמִּדְבָּר Grätz הַנְּטוּיָה. **12** לָמָּה LXX μήποτε, Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. אִתָּם om. LXX. בֶּהָרִים Grätz vgl. Dtn 9 28. בִּישָׁתָא Targ. הָרָעָה לְעַמֶּךָ LXX κακία τοῦ λαοῦ σου, Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. דְּמַלַּלְתָּא לְמֶעְבַּד לְעַמָּךְ s. v. 14. **13** הַשָּׁמַיִם LXX + τῷ πλήθει. אָמַרְתָּ LXX εἶπας. לְזַרְעֲכֶם LXX B αὐτοῖς A Luc. τῷ σπέρματι αὐτῶν. וְנָחֲלוּ LXX + αὐτήν, Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. **14b** LXX B περιποιῆσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ. **15** בְּיָדוֹ LXX בידיו. (2) לְחֹת LXX + λίθιναι. **17** בְּרֵעָה LXX κραζόντων, Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ, Targ. כַּד־מְיַבְּבִין, Hoffmann ZATW 1883, 101 zu Am 3 6 בְּרֵעָה (תְּרוּעָה = רַעַ = רֵעָה). **18** וַיֹּאמֶר Pesch. + ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. עַנּוֹת Sam. עֲנוֹת. LXX οὐκ ἔστιν, φωνὴ ἐξαρχόντων κατ' ἰσχὺν οὐδὲ φωνὴ ἐξαρχόντων τροπῆς · ἀλλὰ φωνὴν ἐξαρχόντων οἴνου (darn. Grätz + יַיִן) ἐγὼ ἀκούω, Aquila οὐκ ἔστι φωνὴ καταλεγόντων κατ' ἰσχύν, οὐδέ ἐστι φωνὴ καταλεγόντων ἀπὸ τροπῆς · ἀλλὰ φωνὴν καταλεγόντων ἐγὼ ἀκούω, Symmachus οὐκ ἔστι βοὴ κελευόντων ἀνδρείαν, οὐδὲ βοὴ κελευόντων τροπὴν · ἀλλὰ φωνὴν κακώσεως ἐγὼ ἀκούω, Theodotion οὐκ ἔστι φωνὴ πολέμου ἐξαρχόντων κατ' ἰσχύν, οὐδέ ἐστι φωνὴ ἐξαρχουσῶν τροπῆς · φωνὴν ἐξαρχουσῶν ἐγὼ εἰμι ἀκούων, Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. Targ. אֲנָא קָל גְּבִירִין דְּנָצְחִין בְּקִרְבָא וְאַף־לָא קָל חַיָּשִׁין דְּמִתַּבְּרִין קָל דְּמִחְיְכִין (ludentium) שָׁמֵע, Vulg. non est clamor adhortantium ad pugnam neque vociferatio compellentium ad fugam, sed vocem cantantium ego audio. **19** וּמְחֹלֹת Sam. LXX וְהַמְּחֹלוֹת. מִידוֹ Sam. Kĕrē LXX Targ. מִנֵּדְוֵי. אֶת־הַלֻּחֹת LXX τὰς δύο πλάκας. **20** וַיִּטְחַן Pesch, ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ *zerrieb es mit einer Feile.* וַיִּזֶר Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. **22** בָּרֵעַ Sam. פָּרוּעַ, Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ; אֶת־הָעָם וגו' LXX τὸ ὅρμημα τοῦ λαοῦ τούτου. (ὅρμημα = עֲבָרָה?). **23** מֵאֶרֶץ מ' LXX B Luc. om. אֶרֶץ. **25aβbα** Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. לְשִׁמְצָה בְּקָמֵיהֶם LXX (om. לְ) ἐπίχαρμα τοῖς ὑπεναντίοις αὐτῶν, Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ, Targ. לַאֲפָקוּתְהוֹן שׁוּם־בַּיִּשׁ לְדָרֵיהוֹן, Aquila εἰς ὄνομα ῥύπου ἐν ἀνθεστηκύσιν αὐτῶν, Symmachus εἰς κακωνυμίαν τοῖς ἀνθ. αὐτοῖς, Theodotion (om. לְ) ἐπίχαρμα τοῖς ἀνθ. αὐτοῖς. Grätz (nach LXX Theodotion) לִשְׁמָצָה st. לִשְׁמָצָה. אֵלַי praem. LXX ἴτω, Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ, Targ. יְתוּן. **27** עִבְרוּ praem. LXX Pesch. וְ. אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ om. LXX B. **29** מִלְאוּ LXX ἐπλήρωσατε Grätz מִלֵּאתֶם. כִּי om. LXX Pesch. הַיּוֹם (2) om. LXX. וְלָתֵת LXX Pesch. om. וְ, LXX δοθῆναι, Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. St. אֲבָפְרָה l. mit Sam. אכפר, Ges.-Kautzsch[26] § 108h. **31** אָנָּא LXX + κύριε, Pesch. + ﬠ‌ﬠ‌ﬠ ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. חָטְאָה Pesch. praem. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. **32a** Sam. LXX + שָׂא. מְחֵנִי LXX A Luc. κἀμέ. **32** לַךְ LXX B + κατάβηθι. אֲשֶׁר nach LXX εἰς τὸν τόπον ὃν Grätz אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר. מָלַאְכִי Strack מַלְאָךְ wie 23 20 33 1. **35** עָשׂוּ Pesch. ﬠ‌ﬠ‌ﬠ. Targ. אִשְׁתַּעְבַּדוּ. **33 1** מֵאֶרֶץ מ' Pesch. om. אֶרֶץ. לְזַרְעֲךָ LXX

ὑμῶν. **2** מַלְאָךְ LXX τὸν ἄγγελόν μου. וְגֵרַשְׁתִּי LXX B ἐκβαλεῖς A Luc. ἐκβαλεῖ, Pesch. ܬܦܫ; Dillmann מַלְאָכִי וְגֵרַשׁ. LXX B om. הַכְּנַעֲנִי, הַחִוִּי praem. καὶ Γεργεσαῖον καί Luc. τὸν Ἀμορραῖον καὶ τὸν Χαναναῖον, add. καὶ Γεργεσαῖον. **3** LXX praem. B καὶ εἰσάξω σε A Luc. καὶ εἰσάξει σε. **4**^{b} om. LXX, Grätz add. ad v. 6. **5** אֶל־מֹשֶׁה אֱמֹר om. LXX. רֶגַע אֶחָד LXX ὁρᾶτε μὴ πληγὴν ἄλλην. עֶדְיְךָ LXX τὰς στολὰς τῶν δοξῶν ὑμῶν καὶ τὸν κόσμον. וְאֵרְעָה LXX καὶ δείξω σοι. **6** LXX אֶת־עֶדְיָם τὸν κόσμον αὐτῶν καὶ τὴν περιστολήν. **7** הָאֹהֶל LXX τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, Pesch. ܡܫܟܢܐ. לוֹ 1) om. LXX. מוֹעֵד 2) om. LXX. **8** כְּצֵאת LXX εἰσεπορεύετο (כָּבֹא). אֹהֶל LXX B Luc. + ἔξω τῆς παρεμβολῆς. וְנִצְּבוּ LXX σκοπεύοντες. **10**^{bβ} פֶּתַח LXX ἀπὸ τῆς θύρας. **12 17** בְּשֵׁם LXX παρὰ πάντας. **13**^{aαbβ} LXX ἔμφανισόν μοι σεαυτόν · γνωστῶς ἴδω σέ. וּרְאֵה LXX καὶ ἵνα γνῶ. הַגּוֹי הַזֶּה LXX Pesch. + הַגָּדוֹל. **14** וַיֹּאמֶר Pesch. + ܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝܐ. פָּנַי יֵלֵכוּ LXX αὐτὸς προπορεύσομαί σου, Pesch. ܐܙܠ ܩܕܡܝ, Grätz פָּנַי. **15** הֹלְכִים LXX Pesch. + עִמָּנוּ. תַּעֲלֵנוּ LXX με. **16** הָעָם LXX Pesch. הָעַמִּים. **18** כְּבֹדֶךָ LXX σεαυτόν. **19** אַעֲבִיר כָּל־טוּבִי עַל־פָּנֶיךָ LXX παρελεύσομαι πρότερός σου τῇ δόξῃ μου, Grätz nach LXX כְּבֹדִי st. טוּבִי?. **20** יִרְאָנִי LXX τὸ πρόσωπόν μου.

Analyse. Von P ist nichts zu spüren. Deutlich aber ist, dass zwei Relationen zusammengearbeitet sind: den Schmuck der Israeliten empfängt Aaron 32 2ff. zur Herstellung eines Idols, 33 5ff. Mose zu einem jetzt unterdrückten Zweck; den Frevel des Volkes entdeckt Mose zweimal 32 19 und 25. Weiter sind auch sekundäre Zusätze zu spüren. 32 7–14 ist ein Einschub: v. 15f. wird die Aufmerksamkeit so auf die Tafeln konzentriert, dass es deutlich ist, die Erzählung will den Mose von den Ereignissen unten überrascht werden lassen; die Unterhaltung v. 17f. ist sinnlos, wenn Mose schon alles von Gott erfahren hat; auch ist das Verzeihen v. 14 mit dem Strafgericht über das Volk v. 20 und 25–29 nur künstlich zu vereinigen; sprachlich vgl. שָׁחַת v. 7 ohne Obj. wie Dtn (9 12) 32 5, das adverb. מַהֵר v. 8 wie Dtn 4 26 7 4 22 9 3 12 16 28 20 Jos 2 5, מִן־הַדֶּרֶךְ ib. wie Dtn 9 12 16 11 28 31 29, בְּיַד חֲזָקָה v. 11 bei MT wie Dtn 3 24 4 34 5 15 6 21 7 8 19 9 26 11 2 26 8 34 12 Jos 4 24, חִלָּה פְּנֵי פ' v. 11 s. z. St.; innerhalb v. 7–14 wird übrigens der mit וַיֹּאמֶר יְהוָה neueinsetzende v. 9 selbst wieder Einschub aus Dtn 9 13 sein (LXX om.). Ebenso ist 32 30–34 sekundäre Erweiterung (s. auch zu v. 32), ähnlicher Art wie Gen 18 22^{b}–33^{a}, dabei steht v. 34^{b} in Widerspruch zu v. 20 35 und 25–29. Endlich wird auch v. 21–24 eine sekundäre Entlastung Aarons sein, namentlich mit der schönen Ausrede v. 24^{b}, Aaron habe keine Form für den Guss des Bildes zugerichtet, sondern dieses sei zufällig entstanden; dazu stimmt, dass Aaron das Bild gegossen haben will, während die Analyse zeigt, dass das Gold zum Überzug eines geschnitzten Bildes verwendet wird. Überarbeitet ist auch Anfang und Schluss von Cap. 33. v. 1^{b}–3 ist eine Entgleisung in den Schematismus von R^{Je} bezw. JE^{s} (vgl. v. 1^{b} wie 32 23; v. 2 die Aufzählung der kanaanitischen Völker; v. 3^{a} das Land, das von Milch und Honig fliesst), übrigens nicht von einer Hand, da v. 3^{a} über v. 2 zurück an v. 1^{b}, v. 3^{b} an v. 2^{a} anschliesst. Stark erweitert ist v. 12–23: neben v. 12^{a}, einem Einwand Moses gegen den Befehl, den jetzigen Ort zu verlassen, ist v. 12^{b} 13 eine Allgemeinheit voll unnützer Wiederholungen. v. 14 ist eine grimmig ironische Gegenfrage Gottes, der v. 15f. wieder sachgemäss begegnet; ganz aus der Situation fällt dann heraus v. 17–23: nicht die Bitte um Begleitung wird erhört, sondern Gott versichert den Mose seiner Berufung — das greift doch nur sehr ungefähr auf v. 13^{a} zurück —, dazu in einer Weise, die nach 24 9–11 durch theologische Vorsicht auffällt; der Abschnitt ist Vorbereitung von Cap. 34; der quellenhafte Kern von Cap. 34 ist aber so völlig deplaciert, dass auch daraus der sekundäre Charakter von v. 17–23 folgt (vgl. auch כְּבוֹד יְהוָה v. 18 22, P geläufig, sonst nur in sehr sekundären Abschnitten Ex 16 7 Num 14 21f.). Auf J und E bleiben zu verteilen 32 1–6 15–20 25–29 33 1^{a} 3^{b} 4–11 12^{a} 14 15f.

Die Analyse kann einsetzen bei der doppelten Ablieferung des Schmuckes 32 2ff. und 33 5f. Der Name *Horeb*, auch das ἅπ. λεγ. עֶדְיִי *Schmuck* in 33 6 weist 33 5f. an E; dazu wird auch v. 3^{b} und 4^{a} gehören, letzteres ist dann umzustellen aber nicht (so Krätzschmar 82) zwischen v. 5 und 6, sondern zwischen v. 5^{a} und 5^{b}; zwischen v. 4^{a} und 5^{b} muss dann ein Neuansatz gestanden sein; v. 4^{b} (om. LXX) ist als Glosse nicht recht be-

greiflich, sondern eher von מֵהַר חֹרֵב in v. 6 einzusetzen; v. 1^a als Parallele zu v. 5 Anfang gehört dann J. Derselben Quelle wie v. 5f. gehört die Grundlage von v. 7–11. Die Wolkensäule ist in der Geschichte des Auszugs J eigentümlich; das, auch Num 10 34 sehr überflüssige Erscheinen der Wolke an dem Zelt hat verdächtige Ähnlichkeit mit dem Erscheinen des כְּבוֹד ה׳ bei P; das Erscheinen an der Thür passt schlecht dazu, dass v. 11^b Josua beständig im Zelt weilt, doch als Hüter eines Heiligtums, an dem das Befragen Jahwes sich vollzieht; an P erinnert auch das steife Ceremoniell in der Haltung des Volkes beim Einholen der Orakel; sodann: während nach v. 7^b jeder hinausgeht, der Jahwe befragen will, redet v. 8–11^a vom Befragen Jahwes durch Mose; v. 11^b schliesst an v. 11^a nicht an: in v. 11^a ist Subjekt יְהוָה, v. 11^b im jetzigen Zusammenhang Mose, ursprünglich wohl כָּל־מְבַקֵּשׁ יְהוָה; die Möglichkeit von jedem Zelt aus nach dem Heiligtum zu blicken setzt eigentlich voraus, dass dieses in der Mitte des Lagers ist. Auch v. 8–10 ist nicht von einer Hand, wie das zweimalige Aufstehen des Volkes v. $8^{a\beta}$ und v. $10^{b\alpha}$ zeigt. Es ist in diesen Partien sichtlich fortgesetzt ausgesponnen worden.

Die Version in Cap. 32, nach der Aaron dem Volke den Schmuck abfordert und das goldene Kalb herstellt, gehört dann J. Sie liegt v. 1–6 zu Grunde, aber schwerlich allein, denn אַהֲרֹן (?) וַיַּרְא (וַיִּרְא) v. 5 hat nach v. $1–4^a$ keinen rechten Sinn: auch von dem Effekt seines Thuns v. 4^b kann er nicht überrascht sein. Es ist v. 4^b $5^{a\alpha}$ ein Einsatz (vgl. die Rückbeziehung von לְפָנָיו in v. $5^{a\beta}$ über v. 4^b $5^{a\alpha}$ zurück auf עֵגֶל in v. 4^a) aus einer Version, in der das Volk selbständig vorgeht; Aarons Stellung zur Sache ist hier nicht mehr deutlich erkennbar. v. 15 ist angeschwollen; לֻחֹת הָעֵדֻת ist ein Ausdruck aus P, die Beschreibung Satz ^{b} greift v. 16 vor und hat stilistisch die Art von P; es scheint ein redaktioneller Einsatz vorzuliegen, der den jetzigen Umfang des Dekalogs ermöglichen soll; JE gehört also Satz ^{a}, abgesehen von לֻחֹת הָעֵדֻת; da die Fortsetzung zu v. 15 E gehört, so wird das auch bei dem Kopf v. 15^{a*} der Fall sein. In v. 16 ist die Niederschrift der Tafeln durch Gott Zeichen von E (vgl. auch zweimal אֱלֹהִים, das aramaisierende חָרוּת), in v. 17 die Anwesenheit Josuas auf dem Berge (auch גִּבְעָה und חֲלוּשָׁה, s. m. Hexat. 183 גֶּבַע). Im folgenden ist v. 19^a und v. 25^a ein Parallelismus. Satz v. 25^b wird redaktionell sein: שִׁמְצָה ist späthebräisch, Verwechslung mit dem geläufigen שִׁמְחָה ist unwahrscheinlich; die deplacierte Bezugnahme auf die Feinde hat auch v. 7–14. v. 20–24 und v. 26–29 schreitet Mose gegen das Volk ein; die natürlich nur einmal berichtete Zerstörung der Tafeln v. 19^b hätte an sich auch zwischen v. 25^a und v. 26 Platz. v. 35 weist Kautzsch an R: der Satz ist durch die auf der Relation von E fussenden, den Aaron entlastenden Worte אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת־ überfüllt; nach deren Abzug ist der Satz Fortsetzung der jetzt abgebrochenen Notiz v. 20: es ist von einem Ordale, von Herstellung eines auf den Schuldigen tödlich wirkenden Fluchwassers die Rede. Da man ein aus Gold gegossenes Bild nicht verbrennen kann, so ist hier vorausgesetzt, dass Aaron ein aus Holz geschnitztes Bild mit Gold überzogen hat; daher gehört מַסֵּכָה in v. 4^a der anderen Version, E hat also von einem — vermutlich aus Erz — gegossenen Bild erzählt. Als Verführer des Volkes, nach J, erscheint Aaron ausser v. 21–24 auch v. 19^a 20 35*, E gehört dann v. 25^a 26–29; v. 19^b wird wohl der umgebenden Quelle entnommen sein; die Parallele aus E ist dann verloren.

J hat also erzählt: die während der langen Abwesenheit Moses ungeduldig werdenden Israeliten verlangen von Aaron Herstellung eines Gottesbildes; dieser lässt sich ihren Schmuck abliefern und stellt ein geschnitztes mit Gold überzogenes Kalb her; während die Israeliten in ausgelassener Weise ein Kultusfest feiern, kommt Mose zurück, zerschmettert im Zorn die steinernen Tafeln, verbrennt den Götzen und stellt aus seinen Resten ein Fluchwasser her, mit dem er ein Gottesgericht im Volk vollzieht. Hierauf erhält er die Weisung, das Volk aus der unmittelbaren Nähe Gottes wegzuführen, und erbittet sich dazu einen Begleiter. Aus Num 10 29–32 ist zu schliessen, dass er an seinen midianitischen Schwiegervater gewiesen wurde. Bei E hat das während der Abwesenheit Moses ungeduldig gewordene Volk sich ein (aus Erz?) gegossenes Bild gemacht; Aaron findet sich mit der Thatsache ab (?); während des Opferfestes kommt Mose vom Berg herab, zerschmettert die Tafeln und nimmt mit Hilfe des treugebliebenen Stammes Levi blutige Bestrafung des Abfalls vor. Dem Volk wird Entziehung der weiteren Be-

gleitung Gottes angekündigt. Doch lässt sich Gott erbitten, einen Ersatz für seine Gegenwart mitzugeben: Mose lässt sich den Schmuck des Volks geben und stellt daraus etwas Heiliges her, nach Dtn 10 1 und Num 10 33 die Lade; das Zelt in dem diese aufbewahrt wird, schlägt er ausserhalb des Lagers auf.

In diese Darstellung ist noch eine andere eingeschoben, nämlich dass an Stelle Gottes der Engel Gottes mitgeht. Ein Zurückbleiben Jahwes auf dem Sinai war mit seinem Wohnen auf dem Zion, überhaupt mit seinem späteren Verhältnis zum Land Israels unvereinbar. Das Mitgehen des מַלְאָךְ יְהוָה war da eine Auskunft. Diese Weiterentwicklung hat an J und E angesetzt: für E vgl. 23 20ff., für J die Wendung, die die Bitte 33 12 in v. 14f. nimmt: v. 12 bittet Mose um einen Führer, wenn schon Jahwe zurückbleibt; die Gegenfrage v. 14 passt dazu wie die Faust aufs Auge. Es liegt hier ein deutliches Beispiel allmählichen Anwachsens der Überlieferung in den Quellen selbst vor, auf eine Formel gebracht, die Notwendigkeit, in J und E zu unterscheiden J^1 und J^2, E^1 und E^2, oder vielleicht vorsichtiger J und J^s, E und E^s.

Die Analyse führt auf Anerkennung Aarons in J (wie schon 18 12). In den Plagen ist Aaron in JE sekundär eingeschoben (auch 24 1 9). Bei E erscheinen Aaron und Hur 24 14 als die ersten der Cap. 18 bestellten Richter; damit ist ihre Rolle in 17 10ff. vereinbar. Bei J spielt Aaron in Cap. 32 die missliche Rolle, der Leiter des Volks bei dessen Afterkult gewesen zu sein; hier und 18 12 (auch bei einer kultischen Funktion) erscheint er als Führer der Ältesten des Volks.

1 נְקָהֵל עַל־ Num 16 3 17 7 20 2 bei P *sich feindlich gegen jemand zusammenrotten*, hier anders; עַל wie Gen 18 2 Ex 18 13: Aaron sitzt, das Volk tritt vor ihn. יַלְכוּ die pluralische Konstruktion der Herrschaftsplurale ist sonst elohistisch (vgl. Gen 20 13 31 32ff. und gleich nachher v. 4^b; vielleicht hat gerade v. 4^b hieher zurückgewirkt); die Konstruktion ist v. 8 auch von JE^s übernommen worden. Analoga zu זֶה מֹשֶׁה *der da, Mose* giebt Ges.-Kautzsch[26] § 166aa; die Apposition הָאִישׁ wird ihn als Figur unsicherer Deutung bezeichnen sollen (vgl. Gen 39 14), also *dieser Mensch* heissen. Da v. 3^a (24) von Schmuck überhaupt redet und Schmuck von Männern z. B. bei den Midianitern Jdc 8 24ff. und den heutigen Beduinen getragen wird, so wird die Einschränkung auf Weiber und Kinder $2^{a\gamma\delta}$ Redaktionsklammer sein, die das nochmalige Abliefern von Schmuck 33 5 offen hält. In der Verwendung von Schmuck zu einem Idol mag die ursprüngliche Bedeutung der Schmuckgegenstände als Amulette nachwirken (vgl. Gen. 35 2ff.). 4^a אֹתוֹ und וַיַּעֲשֵׂהוּ ist je ohne Beziehung; auf זָהָב v. 3 kann es nicht gehen, da dort *die Ringe* Objekt ist; מַסֵּכָה lässt Vorbereitungen zu einem Guss erwarten; statt dessen ist von plastischer Bearbeitung von irgend etwas mit dem *Meissel* die Rede. Es stösst hier die Verfertigung eines gegossenen und eines geschnitzten Bildes zusammen, denn unter מַסֵּכָה sich ein bloss mit Metall überzogenes Bild zu denken (Dillmann 373), hat an Jes 30 22 keinen Anhalt, da dort von einem vergoldeten Gussbild die Rede ist; vgl. auch Jes 40 19. Es wäre ein ungeschickter Erzähler, der das Volk seine Rettung aus Ägypten hätte einem ägyptischen Gott zuschreiben lassen; es ist daher schwer, das *Kalb* als Entlehnung aus dem Apiskult oder aus dem Ra'-Kult von Heliopolis mit dem Mnevis-Stier zu denken; gerade die Bezeichnung des Bildwerks als *Kalb* machte doch immer den Eindruck, es stecke in der Erzählung eine Polemik gegen die von Jerobeam nach Dan und Bethel gestifteten Stierbilder, die ein volkstümliches, aus dem kanaanitischen Baalkultus stammendes Gottessymbol gewesen sein werden (vgl. u. a. Stade

G. I. I 465); Symbol eines Wüstenvolks ist der in wasserarmer Gegend nicht zu züchtende Stier nicht. **6** לְצַחֵק scheint zusammen mit der nachfolgenden Schilderung der Rufe und der מְחֹלֹת die Kultussitte des Umlaufs um das Heiligtum und des dabei üblichen Jauchzens (vgl. Wellh. arab. Heident. 14 109–111) diskreditieren zu wollen. Die Opfer sind die auch im Jahwekult üblichen (s. 24 5 20 24). Der Vorgang wird als Abfall von Jahwe geschildert, insofern nicht mit Unrecht, als solche nicht blos dem prophetischen, sondern auch dem vom Volk nach Kanaan mitgebrachten Jahwismus fremden Bilder aus dem kanaanitischen Baalismus übernommen worden sind. Leiter des ganzen Vorgangs ist, namentlich bei LXX (vgl. 6^{a}!), Aaron. **10**^{b} wird nicht heissen, dass Gott in anderer Weise doch die Zusage an Abraham erfüllen will (Strack), denn v. 13 hält Mose ja eben diese Zusage dem zornigen Entschluss Gottes entgegen. חִלָּה פְּנֵי יְ leitet Marti^{3} 33 f. vom Streicheln der Götterbilder ab; dieses will aber nicht die Gottheit versöhnlich stimmen, sondern ist einfach ein Mittel, mit der Gottheit in Kontagium zu kommen. Der Ausdruck ist ein aus sich selbst verständlicher, religiös unverfänglicher Anthropomorphismus und findet sich durchweg in jüngeren Texten (I Sam 13 12 I Reg 13 6 II Reg 13 4 Jer 26 19 Sach 7 2 8 21 f. Mal 1 9 II Chr 33 12 Ps 119 58 Dan 9 13 mit Beziehung auf Gott, Prv 19 6 Ps 45 13 mit Beziehung auf Menschen). **12** בְּרָעָה heisst Gen 44 29 *als ein im Unheil befindlicher*, es ist also nicht aus jener Stelle die Bedeutung *mit Unheil im Gefolge* (Strack) abzuleiten; es ist bei der Dtn 9 28^{b} gegebenen Erklärung zu bleiben. In הָרָעָה לְעַמֶּךָ ist לְעַמֶּךָ verkürzter Relativsatz, s. Ges.-Kautzsch^{26} § 155 e.

16 Die Betonung an diesem Ort, dass die Tafeln Gotteswerk mit Gottesschrift waren, will die Empfindlichkeit des alsbaldigen Verlustes zum Bewusstsein bringen. **18** Das Wortspiel mit zweimaligen עַנּוֹת und עַנּוֹת (עַנָּה Jes 27 2 übrigens *etwas besingen*) ist selbst für einen punktierten Text fast zu dunkel. Dass nach עַנּוֹת 3) etwas fehlt, haben LXX Pesch. richtig gefühlt (תְּרוּעָה oder הִלּוּלִים *Festjubel?*). **19** Der kultische Akt findet ausserhalb des Lagers statt. **20** Beim Verbrennen geht der Goldüberzug verloren; die Kohle des hölzernen Kerns wird zerstossen und auf Wasser gestreut und mit diesem „Fluchwasser“ (vgl. Num 5 11–31) ein Ordale vollzogen, über dessen Wirkung in **35** eine Andeutung erhalten ist.

26 nach der Schilderung von E hat der Excess sich im Lager vollzogen. מִי לַיהוָה brandmarkt die Verehrung des Bildes als Abfall von Jahwe. **27** Dillmann 378 hebt richtig hervor, dass die Formel כֹּה אָמַר יַהְוֶה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל Mose ganz als Propheten schildert. Wie das Verfahren bei J die Unterscheidung eigentlich schuldiger von solchen, die sich etwa nur passiv verhalten haben, voraussetzt, so hat auch nach E nicht das ganze Volk an dem Abfall Teil genommen; fern geblieben ist der Stamm Moses, Levi. Eine der hier zum Vorschein kommenden Überlieferung über die Umwandlung des Stammes Levi zum Priesterstamm wenigstens ähnliche Tradition deutet Dtn 33 9 an. **29** ist, auch abgesehen von der Frage, ob מלאו Imperat. Ḳal oder Perf. Piel ist, grammatikalisch schwierig: für das וְ von וְלָתֵת fehlt jede Anknüpfung; לָתֵת setzt ein Thun Gottes oder eines von ihm Beauftragten, jedenfalls ein anderes

Subjekt als das von $^{a\beta}$ voraus. Der Satz scheint verstümmelt zu sein. Dillmann 379 nimmt an, dass R hier eine von P abweichende E-Tradition über Einsetzung des levitischen Priestertums unterdrückt habe, mit Verweisung auf die analoge Lücke zwischen 33 6 und 7. Deutlich sagt $^{a\beta}$, dass der Stamm Levi für sein blutig entschlossenes Eintreten das Priestertum bekam, Satz ^{b}, dass Jahwe die Haltung Levis belohnte. Jdc 17 5 12 heisst מִלֵּא יַד פ׳ *jemand* (als Priester) *anstellen* durch Zuweisung eines Einkommens (18 4 שָׂכַר); ob man sich die Hand mit dem Dienst oder dem Gehalt gefüllt denkt, macht sachlich wenig Unterschied (vgl. Nowack, Arch. II 120f.); bei P ist מִלֵּא יַד פ׳ geradezu *weihen*, eine Bedeutung, deren Aufkommen einfacher ist, wenn der ursprüngliche Sinn war, dass die Hand mit dem Amt gefüllt wurde (vgl. die Symbolik von Ex 29 24^{a}?, s. z. St.; I Chr 29 5 ist anders). Die Lesung מִלְּאוּ würde bedeuten, dass das Volk, das den Leviten Gelegenheit zur Entfaltung ihres Eifers gab, ihnen zum Priestertum verholfen habe — ein fast zu subtiler Gedankengang. Es bleibt nichts anderes übrig als einen Imperat., sei's mit Ḳĕrē Ḳal, sei's wie II Chr 29 31 Pi., zu lesen *nehmet den Priesterdienst an euch.*

30 אֲכַפְּרָה bezw. אֲכַפֵּר meint nicht ein kultisches כִּפֶּר sondern ein exceptionelles.

Sieht man vom Gebrauch von כִּפֶּר in der kultischen Sprache ab, so bedeutet das Wort durch alle Perioden der Sprache das Verzeihen der Sünde durch Gott (Objekt Sünde im Akkus. oder mit עַל eingeführt; das Passiv meist durch Pu., Dtn 21 8 durch Niph. ausgedrückt; der Mensch, dem Gott verzeiht, durch לְ und בְּעַד eingeführt), daneben das Versöhnen eines Menschen (כִּפֶּר פְּנֵי פ׳) durch eine Gabe oder Leistung (so Gen 32 21, auch II Sam 21 3). Für die alte Kultussprache ist das Wort (im Hithp.) durch I Sam 3 14 bezeugt (durch eine Opfergabe wird jemands Schuld *bedeckt*). Bei Hes ist Subj. des durch כִּפֶּר bezeichneten kultischen Thuns der Priester, Obj. (im Accus.) das Heiligtum und seine Geräte 43 20ff. (so auch Lev 16 33), die Personen, denen das כִּפֶּר gilt, werden durch עַל 43 15, בְּעַד v. 17 *im Interesse, zum Besten von* und מִן v. 20 *wegen*, das dabei als Mittel verwendete Opfertier durch בְּ v. 22 eingeführt. Bei P ist Subj. von כִּפֶּר der Priester (bzw. Mose, Aaron, die Leviten); Stellen wie Lev 7 7 14 18 16 17 Ex 29 33 zeigen, dass bei P — abgesehen von Lev 16 33 — כִּפֶּר ein kultischer Akt (לִפְנֵי ה׳ Lev 14 19 29 19 29 23 28, בַּקֹּדֶשׁ 16 17) ist, der kein direktes Objekt hat; eine entfernte Objektsbeziehung wird wie bei Hes eingeführt meist durch עַל Ex 29 36f. etc., einigemal durch בְּעַד Lev 9 7 16 6 11 17 24 (mit בְּעַד persönliche, mit עַל sächliche Objekte): das כִּפֶּר wird vorgenommen in Betreff des Heiligtums, um des Heiligtums willen und um der Menschen bzw. ihrer Seelen (Lev 17 11 Ex 30 15 Num 31 30) willen; explikativ dazu verhält es sich, wenn durch עַל, Lev 4 35 5 13–18 26 19 22, oder מִן, Lev 4 26 5 6 10 16 16 34 Num 6 11 Lev 14 19 15 15 30, die konkrete Veranlassung eingeführt wird, um deren willen der Akt vorzunehmen ist; das Mittel, durch das der Akt vollzogen wird, wird durch בְּ eingeführt, Ex 29 33 Lev 7 7 17 11 19 22 Num 5 8. Der Sprachgebrauch von Ex 32 30 ist singulär; die befolgte Vorstellung berührt sich mutatis mutandis noch am nächsten mit II Sam 21 3: die Bedeutung durch *irgend eine Leistung ein* כִּפֶּר (Ex 21 30) *entrichten* giebt den besten Sinn; ganz singulär ist die Anfügung בְּעַד חַטַּאתְכֶם; dass damit das Objekt von כִּפֶּר genannt sei (Strack zu Lev 1 4), ist unmöglich.

32^{b} der, v. 33 abgelehnte, Gedanke eines zur Rettung des sündigen Volks dienenden Martyriums eines Unschuldigen gehört der späteren Prophetie (Jes 53 Sach 12 10—13 1, vgl. Smend^{1} S. 261 f.); nach $^{b\beta\gamma}$ wird der Märtyrer von Gottes Zorn getroffen. Das Buch Gottes mit den Namen der in der Gemeinschaft Jahwes stehenden begegnet zuerst Jes 4 3^{b} (ursprünglich? vgl. Smend^{2} S. 311

Anm. 3), sonst nur in spätern Texten, Mal 3 16 Ps 69 29 Dan 12 1 und gehört ganz in den Gedankenkreis der mit Jer erreichten Individualreligion, auch das ein Beweis später Einfügung von v. 30–34. Dazu passt die Unterscheidung Gottes und des Engels v. 34. **34**^{b} verschiebt die Strafe auf spätere Zeit; was damit in Aussicht genommen ist, wird nicht deutlich; man denkt am besten an die späteren Missgeschicke überhaupt. נָגַף **35** (s. o. zu v. 20) dagegen heisst in ganz konkreter Weise *mit einer bestimmten Plage treffen* (s. 7 27 12 23 27).

33 2 *einen Engel* wie 23 20. Zwischen **6** und **7** ist eine Lücke; was vermutlich der Inhalt des verlorenen Textes gewesen ist, war in der Analyse zu sagen. **7** schildert die Wanderung nach dem Aufbruch vom Sinai: das Imperfect. יִקַּח bezeichnet die befolgte Gepflogenheit, וְנָטָה ist dann Perf. consecut., vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 107 e. 112 e. לוֹ 1) mit Kautzsch als Objekt zu נָטָה zu verstehen, hat gegen sich, dass dieser Gebrauch von לְ erst in der spätern Sprache eindringt. Als Dativ ist das Wort jetzt ohne Beziehung und macht auch die Lücke zwischen v. 6 und 7 fühlbar. Wenn לוֹ sich nicht auf Mose oder das Volk bezieht, so darf man vielleicht an die Lade denken. אֹהֶל מוֹעֵד *Zelt des Zusammenkommens*, nach der authentischen Erklärung in Satz ^{b}, des Zusammentreffens von Jahwe und den ihn suchenden; auch P hat diesen Sinn festgehalten (s. Dillmann 314 zu 25 22). Im Babylonischen ist אֹהֶל מוֹעֵד nach einer Mitteilung von P. Haupt auf dem XII. Orientalisten-Kongress in Rom der Ort der Terminbestimmung. An Stelle von **11**^{a} mag ursprünglich eine später anstössig gewordene Schilderung der Art und Weise gestanden sein, in der Jahwe von den ihn suchenden befragt wurde. Der Satz setzt, gegen v. 3^{b} 5^{a}, die unmittelbare Gegenwart Gottes voraus (vgl. פָּנַי v. 14) und ersetzt die zu vermutende ursprüngliche Schilderung durch eine der späteren Anschauung entsprechende Beschreibung der prophetischen Würde und Wirksamkeit Moses. Wenn Subjekt in v. 11$^{b\alpha}$ ursprünglich כָּל־מְבַקֵּשׁ יְהוָה v. 7 gewesen ist, so hängt das Suffix משרתו in der Luft; מְשָׁרְתוֹ wird eine aus 24 13 geholte Glosse sein. v. 11$^{b\beta}$ ist nicht ganz einfach: נַעַר als *Diener, Knappe* sei's Moses (Dillmann 383) sei's des Heiligtums (Strack) zu fassen, hat Schwierigkeiten: dass Josua Diener Moses ist, wird jedenfalls jetzt schon mit מְשָׁרְתוֹ gesagt; dass er Diener des Heiligtums ist, steht v. 11$^{b\gamma}$; *Josua der Sohn Nuns war ein junger Mann* erklärt, warum er ständig im Gotteszelt bleiben konnte (s. o. zu 24 5). **12**^{a} redet von einem menschlichen Begleiter. Wenn Mose, wie Dillmann 384 annimmt, um genauere Bezeichnung des in Aussicht gestellten Engels bitten würde, so wäre der Satz eine sehr junge Glosse. Der Finalsatz לְמַעַן וגו' **13**$^{a\delta}$ macht den Gedankengang Moses kompliciert. Wenn er bei Gott wirklich Gnade gefunden hat, so soll Gott das jetzt beweisen durch Aufschluss über seine Pläne mit dem Volk v. 13$^{a\alpha\beta\gamma}$. Was soll es da dann heissen, er bitte um solchen Aufschluss, damit er Gnade finde bei Gott? Dillmann 384 und Strack erklären: damit er auch künftig erhörlich bitten könne. Diese Erklärung schweift über die Situation hinaus und denkt vor Erledigung der vorliegenden Frage an fernere Zukunft. Knobel und Keil werden das Richtige im Auge haben: in dem erbetenen Aufschluss will Mose den Erkenntnisgrund dafür erblicken, dass er wirklich bei Gott Gnade gefunden hat. Einen

ähnlichen nur noch abstrakteren Gedankengang hat **16**ᵃ. Eine Abschweifung von der Sache, ähnlich wie 32 12 25ᵇ, auch formell etwas schwerfällig anschliessend, ist v. 16ᵇ; der Abschluss ist ohne v. 16ᵇ wirksamer. **19** טוּבִי muss etwas sinnenfälliges bedeuten, *Schönheit,* wie z. B. Hos 10 11 Sach 9 17. Die Stelle nimmt sich wie eine Umarbeitung von 24 10 aus. וְקָרָאתִי בְשֵׁם יְהוָה heisst, anders als 34 5 Gen 4 26 12 8 u. s. w., *den Namen Jahwe aussprechen.* Die Gleichwertung des Aussprechens des Jahwenamens mit einer Theophanie weist ebenfalls darauf hin, dass der Zusammenhang jung ist, beweist aber, dass die Scheu vor dem Aussprechen des Tetragramms nicht erst auf dem Grund der rabbinischen Theologie erwachsen ist. **19**ᵇ giebt sich als Erklärung des Namens יהוה. Der Satz redet nicht von einem decretum Gottes im Sinn der Prädestinationslehre, sondern davon, dass Jahwe, als der Gott der sich gleichbleibenden Treue, vgl. 3 14, gegebene Verheissungen aufrecht erhält, trotz der die Erfüllung erschwerenden Sünde, dass er also als Gott der Treue auch Gott der Gnade ist — Gedankengänge einer schon recht vorgeschrittenen Theologie. Die Theophanie ist keine so direkte wie 24 11, sondern wird **20—23** verklausuliert. So schön und wahr die Anwendung ist, dass kein Mensch Gott ins Antlitz sehen mag, wir vielmehr ihm stets nur nachblicken, so hat hier doch die Theophanie durch Reflexion an frischer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit verloren. Es scheint eine Nachbildung von I Reg 19 9ff. vorzuliegen. Wenn das kleine Plateau, das den Gipfel des Dschebel Mūsa bildet, natürliche Höhlungen im Felsen hat (vgl. u. a. die Beschreibung von Ebers S. 332ff.), so beweist das nichts für die Fixierung des Bergs der Gesetzgebung, nicht einmal, dass die Darstellung auf lokaler Anschauung beruht, denn Höhlungen dieser Art finden sich schliesslich überall.

3) Die Erneuerung der Gesetzestafeln Cap. 34.

Zum Text: **1**ᵃ LXX + καὶ ἀνάβηθι πρός με εἰς τὸ ὄρος. וְכָתַבְתִּי Pesch. ܘܟܬܒ (= וְכָתַבְתָּ). **4** וַיִּפְסֹל Sam. + מֹשֶׁה (om. in ᵃᵝ). בְּיָדוֹ om. LXX B, A Luc. μεθ' ἑαυτοῦ, Pesch. nach אֲבָנִים. **6** יַהְוֶה יְהוָה LXX B κύριος. **7** נֹצֵר חֶסֶד LXX καὶ δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ (A Luc. + ποιῶν) ἔλεος. עָוֹן וָפֶשַׁע וְחַטָּאָה Pesch. ܚܛܗܐ ܘܥܘܠ **9** אֲדֹנָי 1) om. LXX. וּנְחַלְתָּנוּ LXX καὶ ἐσόμεθα σοί. **10** וַיֹּאמֶר LXX + κύριος πρὸς Μωυσῆν. כָּרֹת LXX + σοι. **11** הַיּוֹם om. LXX. וְהַחִוִּי LXX + καὶ Γεργεσαῖον. **12** עָלֶיהָ Pesch. ܥܠܝܗ, Grätz אֵלֶיהָ. **13** כִּי Grätz + אִם. אֲשֵׁרָיו Sam. LXX Pesch. אשריהם, Sᵉbîr אֲשֵׁרֶם. LXX add. καὶ τὰ γλυπτὰ τῶν θεῶν αὐτῶν κατακαύσετε ἐν πυρί. **14** לְאֵל אַחֵר LXX θεοῖς ἑτέροις. **15** לִישֵׁב LXX B + πρὸς ἀλλοφύλους. **16**ᵃ LXX + καὶ τῶν θυγατέρων σου ὡς τοῖς υἱοῖς αὐτῶν, Pesch. + ܘܡܢ ܒܢܬܝܟ ܠܒܢܝܗܘܢ. בְּנֹתָיו LXX αἱ θυγατέρες σου, Pesch. ܒܢܬܟ, dann natürlich אֱלֹהֵיהֶם st. 1) אֱלֹהֵיהֶן. וְזָנוּ LXX וְהִזְנוּ אֶת־ **18** אֲשֶׁר Sam. Sᵉbîr בַּאֲשֶׁר. **19** וְכָל־מַקְנְךָ תִּזָּכָר פֶּטֶר שׁוֹר וָשֶׂה LXX ἐμοὶ τὰ ἀρσενικά, πᾶν πρωτότοκον μόσχου καὶ πρωτότοκον προβάτου, Pesch. ܠܝ ܗܘ ܕܕܟܪ ܒܒܟܝܪ ܘܒܥܘܠܐ, Theodotion καὶ πάντων τῶν κτηνῶν σου τὰ ἀρσενικά; תִּזָּכָר ist sinnloser Schreibfehler für הַזָּכָר. וַעֲרַפְתּוֹ nach LXX τιμὴν δώσεις Grätz וְעָרַכְתּוֹ. **20**ᵇᵝ Verss. wie 23 15ᵇ. **21** בֶּחָרִישׁ LXX τῷ σπόρῳ (sonst = זֶרַע) Pesch. ܙܪܥܐ Targ. בְּזִרוֹעָא. **22** לְךָ LXX μοι. בִּכּוּרֵי קְצִיר חִטִּים וְחַג הָאָסִיף LXX ἀρχὴν θερισμοῦ πυροῦ καὶ ἀρχὴν (A Luc. ἑορτὴν) συναγωγῆς. **24** גּוֹיִם Sam. + רבים, LXX τὰ ἔθνη. **29** סִינַי om. LXX B. הָעֵדוּת om. LXX. עור (und **30**) LXX ἡ ὄψις τοῦ χρώματος (χρωτός). **30** בְּנֵי LXX B οἱ πρεσβύτεροι. אֶת־מֹשֶׁה und פָּנָיו Pesch. ܦܢܝ ܘܡܫܐ. **34** בְּנֵי LXX praem. כָּל־. **35** עוֹר פְּנֵי מֹשֶׁה om. LXX. הֵשִׁיב Pesch. wie v. 34 הֵסִיר, statt עַל dann מִן.

Analyse: Es ist zugestanden, dass das Cap. nach dem Befehl zum Aufbruch verspätet kommt, also redaktionell deplaciert ist. v. 2f. ist unverkennbar Parallele zu 19 12 ff., also aus J; namentlich *dieser Berg* v. 3 lautet, als trete der Sinai erst jetzt in den Gesichtskreis des Volkes. Der Zusammenhang von v. 1 und 4 mit v. 2f. ist so einwandfrei, dass v. 1–4 als Erzählung von erstmaliger Niederschrift des Gesetzes auf Tafeln (לֻחֹת אֲבָנִים, nicht לֻחֹת אֶבֶן) verstanden werden muss; dazu stimmt, dass es v. $4^{b\beta}$ heisst שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים nicht שני לחת האבנים (trotz v. 1): auch die Tafeln sind in ihrer Art ein Novum. Dann ist כָּרִאשֹׁנִים v. 1^a 4 Redaktionsklammer und Satz v. 1^b, nicht etwa bloss $^{b\gamma}$ an Stelle einer andern Inhaltsbezeichnung: das Fehlen des Artikels vor אֲבָנִים v. $4^{b\beta}$ weist darauf hin, dass Mose, und das giebt dann Spannung in die Erzählung, vorerst nicht weiss, wozu die Tafeln bestimmt sind; auch hat אֶת־הַדְּבָרִים bei J keine Anknüpfung, da eine mündliche Gesetzespromulgation nicht vorausging; v. 2 endlich schliesst an v. 1^a leichter an als an das vorausgreifende וְכָתַבְתִּי (oder Pesch. וְתָכְתֹּב) in v. 1^b. Auch v. 5, Parallele zu 19 18 20, gehört noch dazu: es ist das eine andere Theophanie als die 33 19 ff. vorbereitete. Anders als v. 5 stehen Jahwe und Mose sich v. 6–9 gegenüber: Jahwe zieht, transscendent nach der Ankündigung 33 19 ff., an Mose vorüber: dabei ist v. $6^{a\alpha}$ Dublette zu v. 5^a, v. 8f. zu v. 5^b. Die gegenüber dem Erscheinen Jahwes v. $6^{a\alpha}$ angemessene Haltung nimmt Mose v. 8 ein; Subjekt zu וַיִּקְרָא v. $6^{a\beta}$ ist dann der erscheinende Jahwe und v. $6^{a\beta\gamma}$ 7 ist Ausführung des 33 19 in Aussicht gestellten, also JE^s, dagegen v. $6a^\alpha$ 8f. gehört zu einem Bericht über den Versuch Moses, Verzeihung für den Abfall des Volkes zu erlangen: es sind also zwei Theophanien zusammengeworfen, eine, in der Mose das Zweitafelgesetz empfängt, und eine, in der er für das in Sünde gefallene Volk eintritt, und diese Kombination ist sekundär bereichert worden.

Die Worte in v. $10^{a\alpha}$ הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית reden wieder von einer grundlegenden Aktion, könnten also Einleitung einer Gesetzespromulgation sein, wie sie v. 11–26 folgt; doch s. z. St. Der Rest von v. 10 passt den Anfang der Situation des jetzigen Zusammenhangs an, in dem es sich schon um den Zug nach Kanaan handelt. Der Ausdruck ist jung: die miracula tremenda vgl. Ps 66 3 5 139 14, über בָּרָא s. z. Gen 1 1. Die sekundäre Erweiterung des v. 11–26 mitgeteilten Gesetzes ist in der Erklärung aufzuzeigen. Der Schluss von Wellh., Comp. 330, dass wenn Mose die Tafeln anfertigte, er sie auch selbst werde beschrieben haben, ist so einleuchtend, dass bei der Nichtübereinstimmung von $v. 1^b$ (MT) und v. 27 der letztere Vers als der ursprüngliche anzusehen ist. v. 27f. ist dann der Schluss des mit $v. 1^a$ 2–5 beginnenden Berichts. v. 27f. ist ein glatter Text; wenn in $v. 28^b$ Jahwe Subjekt ist, so musste v. 27 fallen; der Subjektswechsel in v. 28 wäre zwar nicht unmöglich (s. v. 5), aber immerhin sehr hart.

Wie schon gesagt, die Parallele, dazu der Gebrauch von סִינַי (und יְהוָה) beweisen, dass hier Stücke aus J nachgetragen sind. Es ist jetzt möglich, eine Vermutung über den Zusammenhang des Sinaiberichts von J zu wagen: auf die Ankunft am Sinai folgt eine Theophanie vor den Ältesten mit Bundesschluss (J in Cap. 19 bereitet darauf vor; J in Cap. 24); hierauf bringt Mose Steintafeln auf den Berg, auf die er nach Anweisung Gottes ein Gesetz schreibt (Hauptsache von Cap. 34); es folgt die Sünde und Bestrafung des Volks (Cap. 32); das folgende ist zertrümmert: es war erzählt, dass Mose Fürbitte für das Volk einlegte (32 30? 34 8f.), dass Jahwe das Volk fortschickte (33 1^a), sich aber erbitten liess, ihm einen Führer zu geben (33 12^a); den ursprünglichen Führer hat eine sekundäre Hand durch einen Engel ersetzt. Dabei ist offen zu halten, dass die Geschichte des Abfalls und der Zertrümmerung der Tafeln nicht zum ursprünglichsten Grundstock der Sage gehörte, Ex 34 daher möglicherweise ursprünglich vor den Vollzug des Bundesschlusses gehört, was für die Erklärung von כֹּרֵת v. 10 und כָּרַתִּי 34 27 wichtig ist. Aussichtslos erscheint das Unterfangen, dem Redaktionsgeschiebe nachzugehen, das zum schliesslichen Stand von JE geführt hat. Es haben da offenbar viele Hände herumgebessert, wie schon die eine Vorausnahme von Elementen aus 34 11 ff. in 23 14 ff. zeigt. Die einzelnen Stadien nachzuweisen, insbesondere zu zeigen, wie die Cap. 34 vorliegenden, aus dem massgebend E zu Grund legenden Hauptbericht erst abgestossenen J-Stücke schliesslich doch wieder Aufnahme gefunden haben, erlaubt das vorliegende Textmaterial nicht mehr. Es haben

bei dieser Arbeit vermutlich auch Zufälligkeiten mitgespielt, denen sich nicht nachgehen lässt.

v. 29–35 gehört P (vgl. לְחֹת הָעֵדֻת v. 29, נְשִׂיאִים בָּעֵדָה v. 31). v. 33–35 macht zu einer Art Institution, was v. 29–32 als einmaliges Ereignis gemeint sein könnte, schildert auch, in diesem Augenblick, vor Fertigstellung des Heiligtums, nach P verfrüht, eine Begleiterscheinung des Verkehrs Moses mit Jahwe, von der P^g sonst nichts weiss. Die Verse sind legendarische, augenscheinlich an 33 8 ff. anknüpfende Ausspinnung von P^s; Kuenen § 6 Anm. 14 S. 73, § 16 Anm. 12 S. 318 f. weist auch v. 29–32 an P^s. Es wäre ja nicht undenkbar, dass P^g die grundlegende Gesetzesoffenbarung von einer aussergewöhnlichen Auszeichnung des Vermittlers begleitet sein liess. Wenn aber die Perser (nach Dio Chrysost. orat. 36 p. 93 Reisk., Dillmann 392) etwas ähnliches von Zoroaster erzählten, so kann man daran denken, dass die späteren Juden den Mose nicht wollten hinter diesem zurückleiben lassen.

Ob Subjekt von **5**$^{a\beta}$ Mose oder Jahwe ist, kann nicht entschieden werden. Subjekt von וַיִּקְרָא ist **5**^{b} jedenfalls Mose, dagegen **6** Jahwe (s. zu 33 19). **7** וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה das Verzeihen ist nicht sein metier. Die Posteriorität בְּנִים בָּנִים wird $^{b\delta}$ eingeschränkt auf Enkel und Urenkel. Die 33 19 angekündigte Offenbarung der wesenhaften Willensmeinung Gottes ist ergänzt durch den Hinweis darauf, dass die Treue und Gnade das Reagieren gegen die Sünde nicht ausschliesst: die Verheissungen, die Gott durchsetzt, gelten dem Volksganzen und können erfüllt werden, auch wenn an den einzelnen Individuen, ja an ganzen Generationen die Sünde nachdrücklich heimgesucht wird. **9** Zu כִּי עַם־קְשֵׁה עֹרֶף הוּא vgl. Gen 8 21: Jahwe soll mit der nun einmal vorhandenen Qualität des Volks rechnen und sich nicht an den einzelnen Fall halten. Doch ist die Ursprünglichkeit von v. 9$^{b\alpha}$ zweifelhaft: die Bitte v. 9$^{a\beta}$ ist durch v. 9$^{a\alpha}$ schon motiviert; der Anschluss des Perf. consec. in v. 9$^{b\beta}$ an v. 9$^{a\beta}$ wird durch v. 9$^{b\alpha}$ erschwert; die absprechende Äusserung über das Volk ist neben der prononcierten Zusammenfassung der Person Moses mit diesem Volk in v. 9$^{ab\beta}$ eigentümlich. Es wird in v. 9$^{b\alpha}$ ein Theologe das Wort genommen haben, der sich die Sündenvergebung als ein Sichabfinden Gottes mit der menschlichen Mangelhaftigkeit verständlich machte.

10 הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית ist keine Antwort auf v. 8 f., sondern greift auf v. 1–5 zurück; da der Vers sonst sekundärer Text ist, so wird man auch für diese einleitende Wendung daran zu denken haben; zumal in dem Ganzen der J-Stücke der Bundesschluss der Verleihung der Gesetzestafeln vorausgeht; ob das ursprünglich war, fragt sich freilich; der Satz würde sich aber in die als möglich vermutete Darstellung von J^1 einfügen. Wenn der Bundesschluss der Verleihung des Gesetzes vorangeht, so hat diese die Bedeutung, das principiell mit den Ältesten eingegangene Verhältnis in Wirklichkeit treten zu lassen, wozu dieses Gesetz sich auch eignet, da es in seinem Kern Kultusordnung ist, die dem Volk die Mittel und Wege zur Verwirklichung der Gottesgemeinschaft zeigt (vgl. daneben m. Gen 129 ff. 150 f.). נֶגֶד כָּל־עַמֶּךָ gehört zum Vorhergehenden, da die nachher genannten Wunder nach Satz ^{b} für die Völkerwelt demonstrative Bedeutung haben. Den Bund schliesst Jahwe v. 27 *mit* dem Volk; die hier stehende Formel ist augenscheinlich redaktionell und soll die besondere Art der Bundes*erneuerung* charakterisieren: mit dem Volk selbst

verkehrt Gott nicht mehr. Der Rest des Verses nimmt 33 16 wieder auf, und hat den Moment des Aufbruchs im Auge.

Mit **11** beginnt eine Gesetzgebung, eingeleitet **11—13** durch eine predigtartige Ansprache sekundärer Entstehung (vgl. v. 11b die kanaanitischen Völkerschaften); der Wechsel des Numerus in der Anrede des Volks (v. 11 12 im Singular, v. 13 im Plural) weist auf Bereicherungen des Textes von verschiedener Hand; v. 11a 12 (mit v. 15f.) könnte älter, schon in J, das übrige v. 10 11b 13 später hinzugewachsen sein, v. 13 als Überleitung zu v. 14a. Wenn **12** neben Altären und Masseben noch Ascheren nennt, so ist dabei natürlich nicht an die kanaanitische Gottheit dieses Namens zu denken (s. m. Gen 197), sondern an die neben den Masseben aufgestellten heiligen Pfähle, die noch Dtn in Verbindung mit dem Jahwekultus kennt (Dtn 12 3 16 21).

14a verlangt wie 20 3 5 ausschliessliche Verehrung Jahwes, nicht unter der Voraussetzung, dass dieser der einzige Gott ist. Das einleitende כִּי hat nur Sinn unter Voraussetzung der sekundären Erweiterung des Textes. **14**b, kürzere, darum ältere Parallele zu 20 5, ist doch schon Zusatz. Mit dem Begriff אֵל קַנָּא operiert D (vgl. Dtn 4 24 5 19 6 15). Die Vorschriften v. 17 25ab 26ab sind kurze einfache Sätze: es ist ein berechtigtes Vorurteil, wenn für diesen „Dekalog" (v. 28) durchweg solche postuliert werden. **15**f. ist eine an v. 14, auch v. 14b schlecht anschliessende Erweiterung, dazu v. 15a Wiederholung aus v. 12aα; es ist zu überlegen, ob v. 15b 16 nicht an v. 12 anschloss und durch v. 15a mühsam am jetzigen Ort eingefügt ist; auch die Verwirrung in v. 15b 16 könnte darauf hinweisen: v. 15bγδ mit singul. Subjekt schliesst nicht an v. 15bαβ mit plural. Subjekt an; die Ausübung des hergebrachten Kultus ist auch vom israelitischen Standpunkt aus nicht mit זָנָה v. 15bα zu bezeichnen; zu v. 16 vgl. LXX Pesch. Der ursprüngliche Zusammenhang könnte gewesen sein: v. 12 15bγδ 16a 16b (זָנָה hier am Platz, weil die Frau eigentlich in die Kultgenossenschaft des Mannes übertritt); daran mag sich angeschlossen haben, dass die Kanaaniter mit israelitischen Frauen (LXX nach v. 16a) ihren Kult ausüben v. 15bβ und dass die Frauen mitthun und damit abfallen v. 15bα. זָנָה in diesem Sinn scheint von Hos geprägt zu sein; im Pentateuch hat den Ausdruck Ph Lev 17 7 20 5f. Num 15 39 und JEs Num 14 33 Dtn 31 16.

17 אֱלֹהֵי מַסֵּכָה, neben v. 14a natürlich Jahwebilder, ist specieller als פֶּסֶל und verbietet nur eine Art künstlicher Gottesbilder. Nach dem Ex 20 22 vorliegenden Gesichtspunkt mögen Bilder, die etwa aus einem Felsblock, vielleicht recht roh, herausgearbeitet waren, gegenüber reinen Kunstprodukten als relativ ursprünglich gegolten haben; den Metallguss haben die Israeliten erst spät gelernt; s. Buhl, die socialen Verhältnisse S. 73.

18 beginnt die Vorschriften über die Ausübung des Kultus. Vorangestellt ist das Mazzenfest. Die Worte צִוִּיתִךָ — שִׁבְעַת sind Einschub, denn die Zeitbestimmung לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב schliesst an אֶת־חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר an; wie die Zeitbestimmung zum dritten Fest v. 22b nahelegt, wird sie auch hier zum ursprünglichen Text gehören (s. zu 23 15). **19** schliesst sachlich an das Frühlingsfest an; unter Voraussetzung eines lapidaren Dekalogs ist ursprünglich v. 19a, dagegen v. 19b (s. z. Text) 20abα ist sekundäre Kasuistik; v. 19a redet natürlich

von der Erstgeburt der opferbaren Tiere; וְ in וְכָל־ v. 19b heisst *und zwar*. **20**bβ steht befremdlich und ist von v. 19a schon überholt; die Formel (s. 23 17) würde allenfalls am Schluss von v. 23 passen. Für den Standpunkt der kultischen Religion enthält der Satz eine Selbstverständlichkeit; er könnte auf einem Zusammenwerfen von Kultus und Orakelsuchen beruhen. **21**ᵃ fügt zwischen die Jahresfeste den Sabbat ein; v. 21b giebt eine kasuistische Präcisierung; v. 21a fällt gegenüber den sonst eingliedrigen Sätzen als zweigliedrig auf. **22**a ordnet das Wochenfest an, in einem neuen Satz, während 23 16 einfacher also ursprünglicher ohne neues Verbum an v. 15b anschliesst, ein Beweis, dass hier die ganze Ordnung gestört ist. In בְּכוּרֵי קְצִיר חִטִּים steckt nach Analogie von v. 22bβ eine Zeitbestimmung. In einer solchen hat בְּכוּרֵי keinen Sinn; einfaches קְצִיר חִטִּים *um die Weizenernte* statt *nach der Weizenernte* konnte am Ende gewagt werden, da ein Missverständnis nicht möglich ist. Der Name חַג שָׁבֻעֹת könnte seine natürliche Grundlage darin haben, dass das gesamte Erntegeschäft normalerweise sieben Wochen beansprucht (Dtn 16 9; Benzinger, Archäol. 209). Oder darf man daran denken, dass als Ersatz für den während der Ernte nicht gehaltenen Sabbat nach diesen sieben Wochen ein grosser Feiertag gehalten wurde? Das führt freilich wieder vor die Frage des Zusammenhangs von שַׁבָּת und שָׁבַע. Das Fest des Einherbstens wird gefeiert *um die Jahreswende* (תְּקוּפַת הַשָּׁנָה ≃ בְּצֵאת הַשָּׁ׳ 23 16). **23** expliciert, eigentlich überflüssig, dass die drei Feste dreimaliges Erscheinen vor Jahwe verlangen; von einem bestimmten Heiligtum ist nicht die Rede; der Satz kann alte, vor-dtn-ische Glossierung sein. Dagegen nimmt **24** an, dass das Erscheinen vor Jahwe eine längere Abwesenheit vom Wohnsitz mit sich bringt; der aus dem Tenor der Gesetzgebung herausfallende Vers setzt die Einheit des Kultusorts voraus (עָלָה = nach Jerusalem ziehen?). **25**f. giebt Vorschriften über die Opfer bei den Festen: v. 25a wie 23 18a (nur mit תִּשְׁחַט statt תִּזְבַּח), v. 25b wie 23 18b (nur mit זֶבַח חַג־הַפֶּסַח statt וְזָבַחְתָּ), v. 26a wie 23 19a, v. 26b wie 23 19b. Da das Fest v. 18 חַג הַמַּצּוֹת heisst, schlägt Wellh. Prol. 88 Anm. 1, Comp. 331 vor, v. 25b wie 23 18b זֶבַח zu lesen. Das Alternieren der Namen könnte übrigens für die Situation bezeichnend sein: das aus der nomadischen Zeit mitgebrachte Passafest hat bei dem bäuerlich gewordenen Volk von dem festgehaltenen Gebrauch des Essens der sonst nicht mehr üblichen Mazzen eine Art Zunamen erhalten. Steuernagel, die Entstehung des dtn-ischen Gesetzes S. 92, streicht mit Billigung Martis³ 111 Anm. 1 die Anordnung des Mazzenfestes, da dieses nachher Passahfest heisse; die vermutliche Anlage des Dekalogs (s. nachher) erlaubt das nicht; der Gebrauch von אֶת v. 18, vgl. zu v. 28, lässt daran denken, dass in den Text eingegriffen worden ist; eine Störung der Aufreihung der Gesetze hat überhaupt stattgefunden.

27 Ob כָּרַתִּי als Präteritum oder als Perf. proph. verstanden wird, hängt an der Einfügung dieser Dekaloggesetzgebung, die in J¹ und J² verschieden gewesen sein könnte. Wellh. Comp. 331 Anm. 1 hält die Hereinziehung der Bundesschliessung nicht für ursprünglich, da v. 28 *die Worte des Bundes* und *die zehn Worte* sich stossen, letztere aber ursprünglich seien (s. nachher). אִתְּךָ וְאֶת־יִשְׂרָאֵל scheint eine Bundesschliessung im Auge zu haben, wie sie die

jahwistischen Elemente von Cap. 24 beschreiben. **28** Die vierzig Tage sind nicht durch das Schreiben des kurzen Gesetzes ausgefüllt, sondern als ekstatischer Zustand ($^{a\gamma\delta}$) gedacht (vgl. I Reg 19 8). Es scheint in diesem neben der sonstigen Schilderung Moses als einer den Richtern und späteren Propheten gleichmässig ähnlichen, menschlich gesunden Persönlichkeit sicherlich befremdenden Zug etwas aus dem Bild der halbkanaanäischen ekstatischen נְבִיאִים angeflogen zu sein. Von Sühnezwecken (Dillmann 391) ist im ursprünglichen Zusammenhang des Abschnittes nicht die Rede; gerade der Abfall des Volkes schliesst ja an diese vierzig Tage an. Fragen kann man, ob nicht diese vierzig Tage eben erst der den Abfall einfügenden Schicht der Überlieferung gehören. Wenn v. 28 auf v. 27 folgte, so ist Subjekt zu וַיִּכְתֹּב Mose. Schon erwähnt wurde die Bemerkung von Wellh., dass *die Worte des Bundes* und *die zehn Worte* sich stossen; עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים bevorzugt er als ursprünglich, weil hier nicht wie vor דִּבְרֵי הַבְּרִית das in den Erweiterungen v. 10 11 13 16 23 24, dagegen, ausser v. 18, nicht in den ursprünglichen Elementen gebrauchte אֶת־ steht. Umgekehrt halten Meisner der Dekalog S. 27 f., Marti³ 111 Anm. 1, Steuernagel StK 1899, 331 עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים für eine Glosse; es ist aber schwer denkbar, dass ein Glossator diese Worte hinzugefügt und dadurch den Zusammenstoss von Ex 20 und 34 erst recht in die Augen fallend gemacht hat.

1) Die Reihe kurzer Sätze, die als ursprünglicher Text erkennbar sind, kommt der Angabe in v. 28 Schluss entgegen, dass in v. 11–26 ein Dekalog steckt. Doch ist dessen Wiederherstellung mit der Ausschälung der kurzen Sätze noch nicht erreicht. Die jetzt vorliegende Reihe, nach Ausscheidung auch von v. 21ᵃ und v. 23, ist: 1) du sollst keinen fremden Gott anbeten; 2) du sollst dir keine gegossenen Gottesbilder machen; 3) das Mazzenfest sollst du halten; 4) alle Erstgeburt ist mein; 5) das Wochenfest sollst du halten bei der Weizenernte, 6) und das Fest der Lese beim Jahreswechsel; 7) du sollst nicht mit Saurem das Blut meines Opfers vermischen; 8) das Fett meines Festes soll am andern Morgen nicht mehr da sein; 9) das Beste der Erstlinge deines Landes sollst du zum Hause Jahwes deines Gottes bringen; 10) du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen. Diese Reihe ist ungut: auf das Passah beziehen sich No. 4 7 8, auf das Ernte- und das Herbstfest No. 9. Der Vergleich mit Ex 23 15 f. legt nahe, an No. 3 gleich No. 5 und 6 anzuschliessen. Die Reihenfolge No. 1 2 3 5 6 4 7 8 9 10 ist ein Zweitafelgesetz: die erste stellt die Grundforderungen des Kultus auf, Monolatrie, Vermeidung künstlicher Bilder, jährlich drei kultische Akte, die zweite giebt Instruktion für richtige Ausführung der kultischen Akte. Dieses Bild ist zu erreichen ohne kritische Gewaltstreiche.

2) An wen wendet sich dieser Dekalog? Wird mit *du* das ganze Volk oder das israelitische Individuum angeredet? In den Zusätzen zum Teil deutlich das Volk: v. 11 12 13 15 f. 18ᵃᵝᵇ 23 24. In den ursprünglichen Sätzen dagegen ist es überall möglich und natürlicher, unter *du* das israelitische Individuum zu verstehen, entsprechend der älteren Auffassung, nach der der Kultus nicht vom Volk als solchem, sondern von dessen Angehörigen ausgeübt wird.

Für die Frage nach dem Alter dieses Dekalogs ist zunächst festzustellen, dass die Übung von drei Festen, worunter zwei Dankfeste für die Erträgnisse des Ackers und und Baumes sind, den Übergang des Volkes vom Nomadentum zu bäuerlichem Leben, also die Einwanderung und Eingewöhnung in Kanaan voraussetzt. Dieser Dekalog beschäftigt sich ausschliesslich mit dem Kultus und dieser besteht in den drei jährlichen Festen. Das ist der Standpunkt der Volksreligion, die die Propheten als ungenügend bekämpft haben. Ohne Zweifel entspricht der Dekalog von Cap. 20 auch ohne die Zuthaten zu dem zunächst erreichbaren ursprünglichen Text viel mehr der Religion der Propheten; er verhält sich nach einem viel citierten Wort Wellh.s Comp. 87 Anm. 2 zu dem von

Ex 34 „wie Amos zu seinen Zeitgenossen". Indessen der Dekalog Ex 20 weist Züge auf, die darauf deuten, dass eine sehr alte Grundlage im Hintergrunde steht, die mit einem jährlichen Fest noch die Gewohnheiten der nomadischen Zeit ausdrückt und mit ihrem zweiten Teil, der Verbindung des Rechtes mit der Verehrung Jahwes, der nach der Entwickelung der Religion Israels vorauszusetzenden Besonderheit des von Mose gegebenen Anstosses viel mehr gerecht wird, als die kultische Einseitigkeit des der Zeit der Ansässigkeit angehörigen Dekalogs in Cap. 34. Die Sachlage ist also die: der von J in Cap. 34 mitgeteilte Dekalog ist älter als der von E in Cap. 20; aber dieser Dekalog von E weist Spuren einer Grundlage auf, die älter ist als der Dekalog von J.

29—35 bietet zwei ἅπ. λεγ.: קָרַן **29 30 35** *Strahlen aussenden* von קֶרֶן *Strahl* Hab 3 4 kommt nur hier vor. Die auf der Stelle beruhende traditionelle Abbildung Moses mit Hörnern scheint durch Aquila veranlasst zu sein, der nach Hieron. Comm. ad Am. 6, 13 (Field I 145 Anm. 31) ausdrückt cornuta erat species vultus ejus, was dann in die Vulgata übergegangen ist. Auch מַסְוֶה **33** kommt sonst nicht vor. Von dem Stamm סוה wird auch סוּת Gen 49 11 abgeleitet.

IV. Die Sinaigesetzgebung von P
Cap. 25—31 und Cap. 35—40.

I) Die Anordnung der Herstellung des Kultusapparats Cap. 25—31.

Dass hier, abgesehen von 31 18ᵇ, P vorliegt, wird von niemand bestritten und bedarf keines besonderen Beweises.

25 1–9: Einleitung: Die geforderten Gaben und ihr Zweck.

Zum Text: **2** וְיִקְחוּ LXX καὶ λάβετε. **6** om. LXX B A (35 8 om. LXX B A Luc.). **7** אַבְנֵי שֹׁהַם om. LXX Luc. וְאַבְנֵי מִלֻּאִים Pesch. ܛܒܬܐ. **8** St. וְעָשׂוּ l. mit LXX καὶ ποιήσεις וַעֲשֵׂה (Grätz); vgl. v. 23 etc. וְשָׁכַנְתִּי LXX καὶ ὀφθήσομαι. **9** LXX praem. καὶ ποιήσεις μοι. אֹתְךָ LXX + ἐν τῷ ὄρει. וְכֵן LXX Pesch. om. וְ, Dittogr. des ו von כליו? תַּעֲשׂוּ Sam. LXX תעשה Pesch. ܢܥܒܕܘܢ; l. תַּעֲשֶׂה.

2 תְּרוּמָה ist im Unterschied von Opfer eine dem Heiligtum und seinen Dienern zufallende Gabe, ihre Grösse liegt im Belieben des einzelnen. **3** Als Metalle sind genannt Gold, Silber, Bronce (über נְחֹשֶׁת s. u. a. Benzinger Archäol. 214, Nowack I 243 f.), Eisen nicht, einer der überlegten Archaismen von P. Für die Gewebe **4** werden verlangt תְּכֵלֶת und אַרְגָּמָן *violetter* und *roter Purpur,* תּוֹלַעַת שָׁנִי die hochrote Farbe der *Karmesinschildlaus,* dann שֵׁשׁ, LXX βύσσος, von dem strittig ist, ob es *Baumwolle* oder *Leinwand* ist (vgl. Dillmann 305, Nowack I 121 Anm. 3). Nach Hes 27 7 16 (vgl. Gen 41 42) ist שֵׁשׁ ein ägyptisches Gewebe, vielleicht auch mit ägyptischem Namen. Erman 596 giebt an, dass die ägyptischen Gewebe durchweg Leinwand sind; für Leinwand entscheiden sich auch Kenner wie Furrer ThLZ 99, Sp. 386. Auch I Sam 19 13 ist עִזִּים *Ziegenhaar.* Ob תְּכֵלֶת, אַרְגָּמָן und תּוֹלַעַת שָׁנִי Farbstoffe oder farbige Gewebe bzw. Garne, dann nicht Woll- (vgl. Hes 44 17ᵇ), sondern wieder Leinenstoffe sind, ist nicht deutlich. Wäre nur diese Stelle, so würde man ersteres annehmen; andere sprechen aber für das zweite; שֵׁשׁ ist dann ungefärbtes, weisses Gewebe bzw. Garn. Es folgen **5** Tierhäute: die *Widderhäute* werden מְאָדָמִים verlangt, wohl nicht *rotgefärbt,* denn nach 26 14 sind sie

gar nicht sichtbar; es könnte ein Gerbverfahren (rotgegerbt) gemeint sein. Unter תְּחָשִׁים versteht man meist, nach dem arab. *tuḥas* den *Delphin*, oder die *Seekuh*, ein Waltier, beide im roten Meer häufig (HbA 1629). Die ächte *Akazie*, deren leichtes und dauerhaftes Holz in Ägypten zu Schiffen, Thüren und Möbeln verwendet wurde, Erman 599, soll wie in Oberägypten so auch auf der Sinaihalbinsel heimisch gewesen sein. **6** Die Kultusbedürfnisse, *Brennöl, Parfüme für Salböl, wohlriechende Räuchersubstanzen* sind eine sekundäre Textbereicherung (om. LXX; s. zu 27 20 f.), die auch zu v. 8 nicht passt. Es fällt auf, dass **7** mit אַבְנֵי שֹׁהַם eine besondere Art von Edelsteinen (s. Gen 2 12) genannt wird neben Edelsteinen überhaupt, bei denen nur die künftige Verwendung angegeben wird (vgl. LXX נ); מִלֻּאִים ist nicht mit der Priesterweihe zusammenzuwerfen, sondern bezeichnet die Steine als *Besatzsteine* (28 17). **8** Das Heiligtum soll Wohnstätte Jahwes im Volke sein; die Weigerung Gottes, beim Volk zu bleiben, ignoriert P. **9**$^{a\alpha}$ *genau so, wie ich im Begriff bin es dir zu zeigen* lässt sich mit 25 40 26 30 (27 8) *wie es dir auf dem Berg gezeigt worden ist* vereinigen: בָּהָר kann heissen *hier auf dem Berg*, die Perfekta kann man mit Kuenen ThT XV 170 als Futura exacta verstehen, so dass auf jedesmal nachfolgende Demonstration verwiesen wäre, oder aber, noch einfacher ist der Sinn, dass Demonstration und Erläuterung gleichzeitig erfolgte.

Im Folgenden wird zuerst 25 10–27 21 die Einrichtung des Heiligtums angeordnet; dann folgen, nach einer Vorschrift für den Kultusbetrieb 27 22 f., Vorschriften für den Ornat Aarons und seiner Söhne Cap. 28, dann solche für Eröffnung des Kultus Cap. 29, hierauf Nachträge betreffend einzelne bisher nicht erwähnte Kultusgeräte, eine Vorschrift über die Kopfsteuer, Recepte für Salböl und Räucherwerk Cap. 30, endlich Bestimmungen über die Wahl der Techniker und der Befehl auch für die Arbeiten das Sabbatgebot einzuhalten.

25 10–22 Die heilige Lade.

Zum Text: **10** St. וְעָשׂוּ l. mit Sam. LXX וְעָשִׂיתָ. אֲרֹן LXX + μαρτυρίου. **17** כַּפֹּרֶת LXX ἱλαστήριον ἐπίθεμα (doppelt übersetzt). זָהָב Pesch. זָהָב זָהָב. **18** תַּעֲשֶׂה LXX καὶ ἐπιθήσεις. **19** St. תַּעֲשׂוּ l. mit Sam. LXX Pesch. תַּעֲשֶׂה. **22** וְנוֹעַדְתִּי LXX καὶ γνωσθήσομαι. אֵת כָּל- Cdd. u. LXX praem. וְ.

11 Zum Überzug wird ein von Erzbestandteilen gereinigtes, zu den Verzierungen und Ringen **12** wie es scheint gewöhnliches Gold genommen. Bei den Keruben **18** war es nicht nötig, ausdrücklich gereinigtes Gold anzugeben, da sie mit der Deckplatte, für die **17** gereinigtes Gold vorschreibt, ein Stück bilden **19**^{b}. Eine Anfertigung der Lade ist nach der Beschreibung nicht ohne weiteres möglich. Klar sind die Masse, die nach der Berechnung der Deckplatte für die äusseren Kanten gelten. Die Stärke der Bretter ist nicht vorgeschrieben. Über das Ornament des ringsum laufenden *Kranzes* **11**, ebenso in welcher Höhe er anzubringen sei, ist nichts gesagt. Unklar ist die Anbringung der Ringe **12**: sie kommen nach v. 12$^{a\gamma}$ an die Füsse der Lade, von denen vorher nicht die Rede ist; abgesehen von der labilen Balancierung, die dabei herauskommt, wird v. 12^{b} gesagt, dass je zwei Ringe an einer (Lang-)Seite anzubringen seien (ebenso v. 14 f.). Die Erwähnung von Füssen bei Anbringung der Tragvorrichtung könnte von dem Tisch sekundär entlehnt sein. Die

Tragstangen sollen immer in den Ringen bleiben, damit die Lade bei der Vorbereitung zum Weiterzug nicht berührt werden muss. **16** Die Lade ist Behälter für die עֵדָת. Mit הָעֵדָת bezeichnet P die Dekalogtafeln (לֻחוֹת הָעֵדָת nur 31 18 32 15 34 29). Man vermisst bei P^S eine Erklärung des Ausdruckes, vor allem einen Bericht über die Mitteilung des Dekalogs. Es fragt sich ob P^S diese einfach voraussetzt oder auch ausdrücklich erzählt hat. עֵדָת ist als *feierliche Erklärung einer Willensmeinung* (vgl. הַעִיד), eine passende Bezeichnung für ein Grundgesetz. v. $16^{b\alpha}$ הָעֵדָת setzt voraus, dass der Dekalog gegeben ist, v. $16^{b\beta}$ stellt die Fixierung auf Tafeln noch in Aussicht. Krätzschmar 185f. glaubt, dass $P^{(S)}$ den Dekalog nicht mitgeteilt habe. Sein Hauptgrund, dass R dann gewiss den Dekalog aus P mitgeteilt hätte, beweist nichts, wenn beide gut übereinstimmten. Andererseits kann man sich nicht recht denken, dass eine Zusammenstellung der Hauptsachen, wie P^S sie sein will, gerade bei dieser Hauptsache Bekanntschaft aus JE einfach vorausgesetzt habe, zumal der Dekalog so vielen Bezeichnungen von P, אֹהֶל הָעֵדָת, אֲרוֹן הָעֵדָת, מִשְׁכַּן הָעֵדָת zu Grunde liegt. Allerdings, zwischen 24 18($^{a\alpha}$) und 25 1, ist der Dekalog nicht unterzubringen, aber zwischen 24 16 und 17: das Zurufen v. 16 ist nach dem Zustandssatz v. 17 nicht Sache eines Moments. Nach P^S scheint Jahwe am 7. Tage dem Mose aus der Wolke den Dekalog mitgeteilt zu haben; an diesem Akt nahm das Volk durch den Anblick des כְּבוֹד יְהוָה Anteil; hierauf geht Mose in die Wolke hinein, um über das künftige Heiligtum instruiert zu werden. Die Lade ist nicht nur Behälter für ein erst zu erwartendes Heiliges, sondern **17**ff. sie, bzw. ein Teil von ihr, ist ein selbständiges Heiligtum. Es kommt auf sie ein massiv goldener Deckel, nicht eine Platte auf den Deckel, wie Strack gegen v. 21 meint. Wie dick dieser sein soll, erfährt man nicht. Auf diesem Deckel werden an den Schmalseiten, mit dem Deckel unlösbar verbunden, gleichsam aus ihm herauswachsend (מִן v. 19^b) zwei Kerube aufgestellt, welche die Gesichter und die hochgehaltenen Flügel nach der Mitte der Platte zu wenden. Dieser leere Platz בֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים v. 22 ist der Punkt, an dem Jahwe sich präsentieren (נוֹעַדְתִּי) und von dem aus er Weisungen geben will. Die כַּפֹּרֶת ist als *Deckel* geschildert; dass כַּפֹּרֶת einfach *Deckel* bedeute, will angesichts der Bedeutung, die das כַּפֹּר bei P hat, nicht recht genügen, selbst wenn das כפר, von dem כְּפֹר herkommt, nicht sowohl *bedecken durch Verhüllen*, sondern auch *Zudecken eines Gefässes mit einem Deckel* bedeutet. Der Name בֵּית הַכַּפֹּרֶת I Chr 28 11 kann ausser Betracht bleiben. Die Schilderung und das Material des Deckels drängt zur Annahme, כַּפֹּרֶת als kultischen term. techn., als Bezeichnung von etwas zu Sühnegebräuchen dienendem Heiligen zu verstehen, obwohl gerade hier von solchen nicht die Rede ist. Lagarde, Übersicht 237, meint, כַּפֹּרֶת sei die Gesetzeslade, sofern an sie die Versöhnung geknüpft war; aber v. 16 21 unterscheiden Lade und כַּפֹּרֶת. Freilich fragt man sich dann immer, wie ein einfacher Deckel solche Bedeutung haben kann, dann aber weiter, ob P von dem geschilderten Gegenstand überhaupt eine Anschauung hat. Die von P geschilderte Lade ist nicht die alte, im Tempel deponierte. Im salomonischen Tempel standen die Kerube als Wächter zu beiden Seiten der Lade; P hat sie zu einem Bestandteil der Lade selbst gemacht, vielleicht ein-

fach, um die Hüter während des Transports nicht vom Heiligtum trennen zu müssen; einen Anknüpfungspunkt mag auch die Bezeichnung Jahwes als יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים I Sam 4 4 II Sam 6 2 geboten haben. Jedenfalls sind die Hüter der Lade bei P in Hüter eines Punktes auf der Lade verwandelt. Das sieht deutlich nach einer ideellen Rekonstruktion aus. Dass auf dem Deckel der Lade ein heiliger Gegenstand angebracht war, ist ganz unwahrscheinlich; dann brauchte man eine Lade nicht. Wenn כַּפֹּרֶת überlieferter Ausdruck der priesterlichen Kunstsprache ist, so könnte man versucht sein, an den Inhalt der Lade zu denken. Aber eine Beziehung des Kultus von P auf den Inhalt der Lade fehlt völlig. Es wird nichts übrig bleiben, als in כַּפֹּרֶת eine aus dem Lev 16 beschriebenen Ritus abgeleitete, erst mit der Verschiebung des Bildes der Lade möglich gewordene Bezeichnung zu sehen. Dass die Bedeutung der Lade gerade in den Deckel verlegt wurde, könnte mit der Bedeutung von כָּפַר *decken* zusammenhangen. Bei solchen Konstruktionen theologischer Phantasie ist eine Wechselwirkung dieser Art nicht ausgeschlossen.

Specielle Litteratur: Kautzsch die ursprüngliche Bedeutung des Namens יהוה צבאות ZATW 1886, 17—22; Seyring der at.-liche Sprachgebr. in Betr. des Namens der sog. Bundeslade, ib. 1891, 114—125, Couard die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahves, ib. 1892, 53—90; Krätzschmar Bundesvorstellung S. 208—220.

Die heilige Lade heisst in den älteren Quellen einfach die *Lade Jahwes* (*Gottes*); in der dtn-istischen Zeit kommt der Name אֲרוֹן הַבְּרִית (אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה u. ä.) *Gesetzeslade* (I Reg 8 21) auf; bei P heisst sie in demselben Sinn אֲרוֹן הָעֵדֻת. In der alten Zeit (vgl. I Sam 4—6) ist sie deutlich Repräsentation des Kriegsgottes Jahwe, und zwar so, dass Jahwe und die Lade identificiert werden (vgl. auch Num 10 35 f. II Sam 6 14 17). Dass sie ursprünglich ein Heiligtum des Stammes Joseph (Josuas) oder Ephraim war (so Wellh. Prol. 47 Anm. 1, Stade Gesch. Isr. I 458), ist möglich; aber sie ist jedenfalls gleich in den Anfängen des Volkes mit dem das Einheitsband der Stämme bedeutenden Jahwe kombiniert worden. Dass sie in der Hut des Hauses Joseph war, so lange dieses die Hegemonie hatte, ist natürlich. Der Eifer, mit dem David sich bemüht, die Lade nach seiner Residenz zu bringen, setzt diese als selbstverständliches Nationalheiligtum des ganzen Israel voraus. Wie kann aber eine Lade gerade einen Kriegsgott repräsentieren? Die spätere Überlieferung von den zwei steinernen Tafeln in der Lade wird nicht freie Erfindung, sondern Umbildung sein. Vermutlich waren zwei heilige Steine in der Lade. Dann ist die nächsterreichbare Vorstellung nicht die, dass ein Jahweidol oder ein Jahwefetisch in der Lade war — wozu da zwei Steine und nicht bloss einer? —, sondern dass die Lade mit ihren Steinen ein Apparat für das heilige Los ist, wie es schon Vatke die Rel. des AT I, 320 angesehen hat. Diese Bedeutung der Lade überliefert I Sam 14 18, MT gegen LXX; die Handhabung zeigt II Sam 5 19 ff.: es werden Fragen gestellt, die mit ja oder nein zu beantworten sind, dazu braucht man eben zwei Steine. Die Lade ist also ein Pendant zum Ephod, worauf in einem anderen Gedankengang auch Marti[3] 68 Anm. 2 gekommen ist. Ein Hindernis für diese Deutung der Lade ist dieser andere Losapparat gewiss nicht. Wenn die Lade die Bedeutung hatte, die Willensmeinung des kriegerischen Jahwe zu erschliessen, so ist das eine Vorstellung, die die Verwandlung in die Gesetzeslade erleichtert: bei der einen wie bei der anderen Vorstellung hängt an der Lade die Kenntnis des Willens Gottes; verschoben hat sich nur die Vorstellung über das Gebiet, auf dem der Wille Gottes sich geltend macht. Dass noch weiter zurück die Lade Behälter eines ursprünglichen Fetischs oder mehrerer Fetische ist, entsprechend den ägyptischen Götterbarken (Erman 373 f.), ist bei dieser Erklärung nicht ausgeschlossen. Ein positiver Hinweis darauf ist die kultische Verehrung der Lade in II Sam 6 13 ff., sowie ihre Aufstellung in der cella des Tempels. Auch das hat anderwärts Analogien, dass der Behälter des Heiligtums das Heiligtum selbst wird (Erman l. c.). Für die Form und die Grösse der ursprünglichen

Lade beweist die Beschreibung von P nichts. Wenn sie II Sam 6 auf einem Wagen geführt wird, so ist damit nicht besondere Grösse und Schwere angezeigt; dass ein einziger Mann daran denkt, das Geräte vor einem Unfall zu sichern v. 6, weist eher darauf hin, dass es nicht sehr gross und schwer war. Die Lade kam nach ihrer Verbringung in den Tempel trotz den vielen Kriegsnöten nicht mehr in die Öffentlichkeit. Die Vermutung, dass Pharao Sisak ± 932 sie geraubt habe, wird durch I Reg 14 26 nahe gelegt. Doch lässt Jer 3 16 und Hes 8 12 9 9 daran denken, dass sie erst durch Nebukadnezar in Verlust kam. Sisaks Plünderung hatte es mehr auf Realwerte abgesehen; ein solcher war die alte Lade schwerlich. Smend[2] 279 Anm. 1 hält es offen, dass die Lade allmählich vor Alter zerfiel und dass niemand es wagte, einen Ersatz zu schaffen. Die Herstellung einer solchen für den nachexilischen Tempel verbot sich vollends von selbst. Ihr Fehlen auf dem Titusbogen ist daher nur natürlich.

25 23–30 Der Schaubrottisch.

Zum Text: **23** עֲצֵי שִׁטִּים LXX B χρυσῆν χρυσίου καθαροῦ, A Luc. om. χρυσῆν Luc. add. καὶ ξύλων ἀσήπτων. **24**[a] om. LXX B A. **26** לוֹ om. LXX. וְנָתַתָּ Pesch. ܘܬܬܠ. הַמַּצָּעֹת LXX τοὺς τέσσαρες δακτυλίους, Pesch. ܐܪܒܥ ܕܝܢ. אֲשֶׁר לְ Pdsch. ܕ. **27** לְעֻמַּת LXX ὑπὸ (לְתַחַת). **28** וְזָהַב LXX + καθαρῷ. וְנִשָּׂא Pesch. ܘܢܬܠ. **29** וְקַשׂוֹתָיו וּמְנַקִּיֹתָיו Sam. ומנקיתיו וקשתיו.

Abbildung 1: Schaubrottisch und Leuchter auf dem Titusbogen zu Rom.

Es ist ein Beweis für die Treue der Abbildungen auf dem Titusbogen, dass Länge und Höhe des Tisches sich auf demselben thatsächlich wie 4 : 3 verhalten. Der Tisch steht der Länge nach auf einer Tragbahre. Die vordere, dem Beschauer zugekehrte Langseite war gegenüber der hinteren, perspektivisch unrichtig, verkürzt (vgl. rechts und links die Ansätze der Schmalseiten der Platte und der Leisten an den Schmalseiten). An die Leisten der Schmalseiten sind zwei erbeutete Posaunen angelehnt. Dem Tisch wird, ebenso wie dem Leuchter, eine Tafel vorangetragen, die dem Publikum die Bedeutung des Beutestückes erläutert. Die **25** genannte מִסְגֶּרֶת lässt Dillmann 315 un-

mittelbar unter dem Blatt angebracht sein. Nach dem Titusbogen ist sie eine in halber Höhe der Füsse laufende Leiste, die zum Halt der Füsse dient. Auf ihr ist ein זֵר angebracht; der v. 24b genannte זֵר wird eine Dekoration an der Kante der Platte sein; die Platte ist auf dem Titusbogen sehr stark. Von טַבָּעוֹת ist auf dem Titusbogen nichts zu sehen. Nach der Beschreibung sind sie nicht an den Leisten, sondern nahe bei diesen an den Füssen angebracht. Was **26** die פֵּאוֹת *Seiten, Ränder* (LXX, wie Jos 18 14 20 Hes 47 19 f. μέρη) sind, ist unklar. **29** אֲשֶׁר יֻסַּךְ בָּהֵן geht bei MT auf die beiden letztgenannten Geschirre (vgl. Sam. und קְשׂוֹת הַנֶּסֶךְ Num 4 7, wo übrigens die מְנַקִּיּוֹת mit dem Trankopfer eher nichts zu thun haben). כַּפֹּתָיו giebt LXX durch θυίσκας *Räucherpfannen* wieder. Wozu die קְעָרֹת *Schüsseln, Schalen* dienen, ist nicht deutlich. Auf dem Tisch des Titusbogens ist links ein tassenförmiges Geschirr, rechts eine Schüssel zu sehen. Ausserdem kommt auf dən Tisch לֶחֶם

Abbildung 2: Steintafel aus dem Tempel des Sonnengottes zu Sippara.

פָּנִים **30**, der Tisch im Heiligtum ist nach der authentischen Interpretation für die Mahlzeit des Gottes gedeckt; die Gefässe wird man sich nicht leer zu denken haben. Auch die Weihrauchpfannen haben in diesem Apparat ihren Platz: zu einem festlichen Mahl gehören Wohlgerüche. Da sind heidnische Vorstellungen kultisch konserviert. Der Tischaltar im Heiligtum ist in gewisser Hinsicht ein Konkurrent zu dem Brandopferaltar, an dem das altisraelitische Tieropfer hängt. Der Tisch im Tempel wird auf auswärtigen Vorbildern beruhen. Opfertische sind in den babylonisch-assyrischen Tempeln (vgl. die apokr. Geschichte vom Bel v. 22; Herod. I 181 183, Diod. 2 9). Der von Benzinger 387 mitgeteilte Opfertisch hat eine andere Konstruktion als der jüdische; ziemlich genau entspricht diesem der Opfertisch auf der Steintafel aus dem Tempel von Sippara (Abb. 2); eine reichere Ausgestaltung zeigt ein Tisch auf einer Opferscene des Assurbanipal (bei Ball Light from the East nach S. 200). Opfertische mit Speise und Trank kennt auch

der ägyptische Kultus (Erman 373), aber mit ganz wesentlich andern Formen (ib. 262f. 257).

25 31–40 Der Leuchter.

Zum Text: **31** תֵּיעָשֶׂה span. und franz. Cdd. Sam. LXX Pesch. וְתַעֲשֶׂה; nach Abn Esra wird das ו von den קדמנים als Hinweis auf die 10 Leuchter Salomos verstanden; es ist vielleicht ein Einsatz zu diesem Behuf. כַּפְתֹּרֶיהָ LXX καλαμίσκοι (קָנִים). קָנֶה LXX praem. καί. **32** מִצִּדֶּיהָ LXX om. Suff. **34**^{b} LXX ἐν τῷ ἑνὶ καλαμίσκῳ σφαιρωτῆρες καὶ τὰ κρίνα αὐτῆς. **35**$^{a\beta\gamma}$ LXX καὶ σφαιρωτὴρ ὑπὸ τοὺς τέσσαρες καλαμίσκους ἐξ αὐτῆς. לְשִׁשֶּׁת LXX praem. οὕτως. **35** LXX add. rep. 34$^{ab\alpha}$. **37** וְהֶעֱלָה Sam. LXX והעלית, Pesch. ܘܐܣܩ. וְהֵאִיר LXX καὶ φανοῦσιν, Pesch. ܘܢܢܘܪ ܠܗ. עַל־עֵבֶר פָּנֶיהָ LXX ἐκ τοῦ ἑνὸς προσώπου. **38** add. LXX ποιήσεις. **39** יֵעָשֶׂה Sam. (LXX) Pesch. תֵּעָשֶׂה. אֵת MT 37 24, Sam. Pesch. וְאֵת. **39** LXX πάντα τὰ σκεύη ταῦτα τάλαντον χρυσίου καθαροῦ. **40** בָּהָר LXX κατὰ τὸν τύπον. אֲשֶׁר מָרְאָה Pesch. ܕܐܬܚܙܝ ܠܟ wie v. 9.

An Stelle der zehn Leuchter des salomonischen Tempels kommt in das Wüstenheiligtum bzw. in den nachexilischen Tempel nur einer. Der zuerst angefertigte ist von Antiochus Epiphanes weggenommen worden I Mak 1 23. Der Makkabäer Judas hat einen neuen machen lassen, den des Titusbogens. **31** מִמֶּנָּה יִהְיוּ wie v. 19: gleichsam daraus herauswachsend. Die Ornamente sind von aussen nach innen aufgezählt. MT lautet als beständen die גְּבִיעִים aus כַּפְתֹּרִים und פְּרָחִים (ausdrücklich so v. 33), vgl. aber LXX. Die גְּבִיעִים sind die kelchartigen Enden, כַּפְתֹּרִים die kugelförmigen Abschnürungen (nach Josephus Granatäpfel), die פְּרָחִים die Blumenornamente. Schaft und Arme sind *Röhren*. יְרֵכוֹ ist der Rumpf, von dem der Schaft ausgeht, auf dem Titusbogen sicher kein Dreifuss, sondern ein sehr breiter sechseckiger, ornamentierter Sockel. **33–36** ist mit dieser Abbildung nicht in Einklang zu bringen; da v. 33 die גְּבִיעִים aus כַּפְתֹּר und פֶּרַח zusammensetzt, v. 34 den v. 31 קָנֶה genannten Mittelschaft als מְנֹרָה bezeichnet, so wird man an einen nachträglich berücksichtigten abweichenden Entwurf denken müssen. Massangaben fehlen ganz. Die Lampen werden **37** in die breiten גְּבִיעִים eingesetzt; **38** Zangen sind entweder Lichtscheren oder zum Abnehmen der heiss gewordenen Lampen nötig, die Pfannen vielleicht zum Abstellen der Lampen. **40** Das *Schauen* ist vermutlich wie die Tempelvision des Hesekiel gedacht. Nächtliche (30 7f.) Beleuchtung des Heiligtums ist nach I Sam 3 3 alte Sitte. Analoga aus Ägypten teilt Erman 211 434f. mit. Die Form des Leuchters ist eine naheliegende Erweiterung des einfachen Lampengestells.

Cap. 26 Der Wohnraum.

Zum Text: **1**^{a} **31 36** שְׁנִי LXX κεκλωσμένου (v. 1–36 auch für מְשָׁזָר, wofür v. 31 νενησμένος). **3** אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ Sam. wie MT Cap. 36 אחת אל אחת. **4** וְעָשִׂיתָ LXX + αὐτοῖς. **5** הַלְלָאֹת LXX om. **10** הַקְּיצֹנָה LXX τῆς ἀνὰ μέσον. St. תַּחֲבֶרֶת הַשֵּׁנִית Strack, Dillmann nach v. 4 חברת ה[?מ]יריעה בן. **11** הָאֹהֶל LXX τὰς δέρρεις. **12** וְסָרַח LXX καὶ ὑποθήσεις (סָרַח ὑποκαλύπτειν) Pesch. om. סָרַח. **13** בָּעֹדֵף LXX + τῶν δέρρεων. **15** עֹמְדִים om. LXX. **16** אַמּוֹת LXX + ποιήσεις. **17** יָדוֹת LXX ἀγκωνίσκους, v. 19 μέρη. **18** קֶרֶשׁ Sam. קרשים. נֶגְבָּה תֵימָנָה LXX πρὸς βορρᾶν. **19** תַּחַת LXX Dativ. **20** צָפֹן LXX πρὸς νότον. **21**$^{b\beta}$ LXX om. **24**^{a} וְיִהְיוּ Sam. וְהָיוּ; LXX καὶ ἔσται ἐξ ἴσου κάτωθεν· κατὰ τὸ αὐτὸ ἔσονται ἴσοι ἐκ τῶν κεφαλῶν εἰς σύμβλησιν μίαν. יִהְיֶה LXX ποιήσεις. **24**^{b} Pesch. ܡܫܟܠ ܒܫܟܠ ܡܫܟܠ ܒܫܟܠ ܡܫܟܠ ܒܫܟܠ. **25**^{b} תַּחַת LXX Dativ, $^{b\alpha}$ + εἰς ἀμφότερα τὰ μέρη αὐτοῦ. **26 27**^{a} u. ^{b}

לְקַרְשֵׁי צֵלָע LXX τῷ ἑνὶ στύλῳ ἐκ τοῦ [ἑνὸς] μέρους, bzw. τῷ στύλῳ τῷ ἑνὶ κλίτει bzw. τῷ στύλῳ . . . . τῷ κλίτει. **29** קָצָה LXX κλίτος. **30** כְּמִשְׁפָּטוֹ LXX κατὰ τὸ εἶδος. חָרֹאתָיִת Pesch. ܚܪܘܬܝܬ. **31** יַעֲשֶׂה Cdd. LXX Pesch. תַּעֲשֶׂה. **32 37** וְוֵיהֶם LXX Pesch. praem. וְ. **33** תַּחַת הַקְּרָסִים LXX ἐπὶ τῶν στύλων (קְרָשִׁים). **34** כַּפֹּרֶת LXX פְּרֹכֶת. **36** לְפֶתַח הָאֹהֶל LXX om. **37** in 36 8 wesentlich verändert.

Die Bezeichnung des Heiligtums als מִשְׁכָּן *Wohnraum* Gottes ist Nachklang einer Anschauungsweise, die vor der Theologie von I Reg 8 27 liegt.

Die Wohnung ist ein kompliciertes Zelt. Die Webung der zehn Zelttücher **1–6** wird so gemeint sein: der Grund der Teppiche ist gezwirnter weisser Byssus; aus Fäden, die in den drei Farben gefärbt sind, sind die Figuren der Kerube eingewoben. Die Teppiche, 28 Ellen lang, 4 breit bedecken eine Fläche von 40 × 28 Ellen; über die Art ihrer Aufhängung s. nachher. Je fünf Teppiche sind zusammengestossen **3**. Die Fuge der beiden Hälften läuft über die Scheidung von Heiligem und Allerheiligstem. An den zusammentreffenden Enden beider Hälften, also auf die Länge von 28 Ellen sind je 50 korrespondierende Schleifen aus purpurgefärbten Fäden (natürlich des zum Teppich verwendeten Stoffs) angebracht. Diese werden je durch eine Spange oder einen Haken aus Gold verbunden. Schick, die Stiftshütte etc. S. 25 hat dem Wortlaut entgegen auf der einen Seite Haken oder Knöpfe statt Schleifen angenommen.

Genau werden die Masse angegeben für eine Decke aus Ziegenhaaren **7–13**, die nach Schicks Mitteilungen nicht als Filz, sondern auch als Gewebe zu denken ist. Sie besteht aus 11 Teppichen, je 30 Ellen lang, 4 breit; die einzelnen Bahnen werden zu zwei grossen Stücken, bestehend aus 5 und 6 Streifen, zusammengestossen. Der erste Teppich des aus sechs Stücken bestehenden Stücks wird doppelt über den Eingang gelegt **9**^{b}, wohl so, dass der Wulst als Vordach übersteht. Man wird anzunehmen haben, dass auch hier die Fuge über die Grenze zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten laufen soll. Die Verknüpfung geschieht durch dieselbe Vorrichtung wie beim Byssusteppich; nur ist die Metallverbindung aus Bronce. Das Holzgerüste ist 10 Ellen hoch und weit, 30 Ellen lang; der Teppich deckt also, wenn der erste Streifen vorne doppelt übersteht, die Wandung ganz genau. Das Rechnen mit Überschuss ist ein Irrtum, der auf einer falschen Vorstellung über die Anbringung des Byssusteppichs beruhen wird; v. 12 f. muss eine Glosse sein.

14 ordnet noch zwei Schutzdecken aus Widder- und Taḥaš-Häuten an, ohne Massangaben und Vorschriften über Anbringung. Die 27 19 35 18 38 20 31 39 40 Num 3 37 4 26 32 erwähnten Seile und Pflöcke lassen auf die übliche Zeltkonstruktion für diese, dann viel grösser als die Ziegenhaardecke zu denkenden Überwürfe schliessen.

Bei der Holzkonstruktion **15–30** sind klar die Masse. Für die „Bretter“ ist die Länge und Breite angegeben; die Dicke ist zu erschliessen. Klar ist jedenfalls die Grösse der Langwände: 10 Ellen Höhe, 30 Ellen Länge. Es wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist aber anders nicht denkbar, die Breite des Baus beträgt auch 10 Ellen. Dann ist das Allerheiligste ein Würfel auf 10 Ellen, das Heilige hat 20 Ellen Tiefe. Dillmann 321 nimmt diese

Masse für das Lichte an. Dagegen und für Aussenmasse spricht nicht bloss die Analogie der Berechnung der Lade, sondern vor allem die Grösse des Ziegenhaarteppichs. Dieser ist für ein Gestell von 10 × 10 × 30 Ellen berechnet. Die Zahl 28 bei dem Byssusteppich dagegen muss auf die Masse im Lichten berechnet sein: dieser Teppich bildet die Decke und die Bekleidung der Wände; er heisst auch, zum Unterschied vom Ziegenhaarteppich v. 11 אֹהֶל. Dillmann 320 wendet dagegen die Vergoldung der „Bretter" ein **29**. Aber diese ist von mehr als zweifelhafter Ursprünglichkeit. Vergoldet sind nämlich auch die Aussenseiten, sogar die Riegel; die Ringe sollen von Gold sein. Dieses Gold würde kein Mensch sehen. Weiter aber: Byssus ist ein feines Gewebe, beim Überlegen über das kantige Holzgestell, beim Darüberbreiten des schweren, groben Teppichs aus Ziegenhaaren und der noch schwereren Schutzdecken, würde es stark mitgenommen, auch ein Zerreissen an den Riegeln der Aussenseite wäre unvermeidlich. Ferner: wozu sind die Kerubenmuster da? um in der Hauptsache unsichtbar zwischen der Holzwand und dem zweiten Teppich zu stecken? Der Teppich mit den Keruben über der Holzwand ist Parallele zu der Holzvertäferung mit eingeschnitzten Keruben über der Steinwand des Tempels. Dazu kommt Num 4 5: beim Abbrechen kann der Byssusteppich ohne weiteres abgenommen und als Hülle der Lade verwendet werden; war er über die Holzkonstruktion gebreitet, so konnte man die Lade erst einwickeln nach Abnahme der andern Decken. Wenn dem so ist, dann giebt die Länge der Streifen des Byssusteppichs mit 28 Ellen die Masse im Lichten an: die Wände sind 10 Ellen hoch, also die Decke 8 Ellen breit, also die „Bretter" eigentlich schon mehr Balken zu nennende schwere Bohlen (קֶרֶשׁ gegen לֹחַ 27 8), eine Elle stark. Das ist keine ärgere Zumutung als die Breite von 1 1/2 Ellen, die auch schon wahre Riesenbäume voraussetzt. Die Rückwand ist nach **22** (vgl. v. 18 20) aus 6 Bohlen gebildet; das weitere **23**f. ist im einzelnen unverständlich (vgl. auch Dillmann 323 f., HbA 1578). Man kann nur sagen, dass die Konstruktion der Ecken beschrieben werden soll. Nach **25**$^{a\alpha}$ sind die zwei Bohlen, von deren Zurichtung geredet wird, eine siebente und achte; aber es fragt sich, ob das nicht eine Nachbesserung und dann auch die Zahl 16 in v. 25$^{a\gamma}$ eine Korrektur für 12 ist, vielleicht auf Grund der Annahme, dass die Breite des Gebäudes im Lichten 10 Ellen betrug, die dann freilich von 6 Bohlen zu 1 1/2 Ellen nicht ausgefüllt wäre. Mit den zwei Bohlen, die Mose zu *Winkeln der Wohnung* (?) machen soll, könnte ursprünglich die erste und sechste Bohle der Rückwand oder je die zusammenstossenden Bohlen der Langwand und Rückwand gemeint sein. Das Mass des Auskleidungsteppichs nötigt zu der Vorstellung, dass die Rückwand zwischen den letzten Bohlen der Langwände stand und dass die Aussenbohlen der Rückwand zur Verfugung auf beiden Seiten je 1/2 Elle tief in die Schlussbohlen der Seitenwände eingelassen waren. Dass hiebei der Byssusteppich im Allerheiligsten für Decke und Rückwand eine Elle Überschuss aufweist, ist eine Unebenheit, die in den Kauf genommen werden muss; bei andern Vorstellungen passen andere Teile nicht zusammen.

Unter die Bohlen kommen silberne Fussgestelle **19 21 25**, unter jede Bohle zwei Füsse und in jeden Fuss greift **17** eine der zwei יָדוֹת einer Bohle ein.

Es ist befremdlich, dass unter jede Bohle zwei Füsse kommen und nicht ein einziger; Riehms Annahme HbA 1580, dass die Bohlen aus zwei Stücken (יָדוֹת) bestanden, macht das nicht begreiflicher; im Gegenteil, diese Stücke hielten nur besser zusammen, wenn sie in einem Fussgestell stäcken. Die Erklärung der יָדוֹת als zweier in die אֲדָנִים eingreifender Zapfen ist in **17** nicht durchführbar: מְשֻׁבָּלֶת und אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ weist auf Verbindung zweier auf einander gepasster Stücke; wie man sich das bei eingesetzten oder ausgesparten Zapfen denken soll, ist unverständlich. Andererseits aber ist **19** ebenso deutlich, dass die יָדוֹת etwas unten an den Bohlen Befindliches sind, durch das diese mit den Füssen verbunden werden, also am einfachsten eben Zapfen. LXX hat für יָדוֹת v. 17 ἀγκωνίσκοι, v. 19ff. μέρη; vermutlich sind die יָדוֹת v. 17 und v. 19ff. zweierlei, allerdings wird das nicht ursprünglich, sondern Resultat einer Textverderbnis sein. Wenn unter eine Bohle zwei Füsse kommen, so sind diese wohl keine Metallplatten, die einen geschlossenen Sockel bilden, sondern etwa breite Streifen mit Füssen; es liess sich damit eine breite Basis erreichen. Unter die Säulen muss man sich dann etwa Dreifüsse denken.

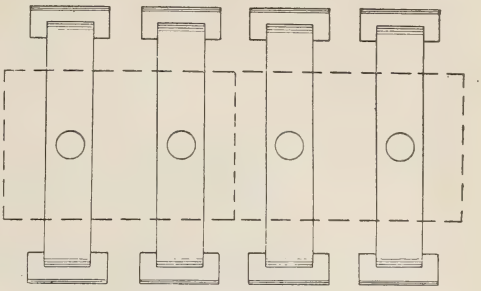


Abbildung 3: Fussgestelle.

26–28 Zur Erreichung ebenmässiger Wandflächen dienen בְּרִיחִם *Riegel*, lange Stangen, die durch Ringe an der Aussenseite der Bohlen gesteckt werden; es sind fünf Stangen für jede Seite vorgeschrieben; die mittlere soll durch die ganze Länge der Wand laufen, muss also an den Langseiten 30 Ellen lang sein, die vier andern sind kürzer (vgl. den Aufriss HbA 1581). Ein Durchlaufen der mittleren Stange durch Löcher in den Bohlen wäre einem raschen Auf- und Abschlagen nicht dienlich gewesen. Die Vergoldung der Bohlen **29**, auch auf der Aussenseite, sowie der Stangen und die Herstellung der Ringe aus Gold passt in das Schema der Konstruktion, wie gezeigt, nicht hinein. Die Vergoldung der Riegel mindestens wäre auch in Bälde verdorben gewesen. Wenn die Füsse, die nach einer Seite ins Innere sehen, von Silber sind, so ist Gold an der Aussenwand deplaciert; dann vgl. auch den Sachverhalt bei der Vergoldung der Säulen. Auch I Reg 6 ist die Vergoldung des Tempelinnern nachträglicher Phantasieschmuck; es wird bei den Bohlen des Wüstenheiligtums ebenso sein. Zudem schreibt Num 4 sorgfältige Verpackung der vergoldeten Gegenstände für den Transport vor; der Umstand bei den Bohlen wäre kein kleiner gewesen. v. 29 ist in der Hauptsache Glosse; ursprünglich wird eine Vorschrift betr. die (silbernen?) Ringe dagestanden sein.

Die Grundform des Heiligtums ist ein Kubus mit den Verhältnissen $10 \times 10 \times 30$, das ist keine Zeltanlage, sondern die Form eines Hauses, genauer die des jerusalemischen Tempels. Schick 21ff. hat sich eine Giebelkonstruktion ausgedacht, die dem Bauwerk Zeltform giebt, durch willkürliche Umdeutung des mittlern Riegels v. 26 28 in eine Firststange. Das Wüstenheiligtum ist nichts anderes als phantasiemässige Umbildung des

Tempels in ein transportables Gebäude. Vom jerusalemischen Tempel ist sogar die Bezeichnung der Orientierungen übernommen (die Orientierung auch eines transportabeln Heiligtums hätte an sich Analogien in primitiven Kulten, vgl. Radloff durch Sibirien II 20).

Auch wenn man den Dunkelheiten der Beschreibung (so namentlich v. 23ff.) vieles zugiebt, so ist doch festzustellen, dass trotz aller Sorgfalt mancherlei übersehen ist. Nicht bloss Kleinigkeiten wie die, dass über die Aufhängung des Byssusteppichs nichts gesagt ist. In die beiden Teppiche müssten eigentlich an den hintern Ecken Stücke von 10 Ellen im Quadrat ausgeschnitten sein, damit die Stoffe an den Wänden glatt anliegen statt Falten zu machen, die namentlich im Innern sich unschön ausgenommen hätten. Dass die Bundeslade auf den nackten Boden gestellt wird, ist auch sehr auffallend; die Ex 20 24f. wirksamen Gesichtspunkte lagen dieser den Kultus denaturierenden Theologie fern. Vor allem aber kann das Haus stehen? An den hinteren Ecken sind die Langwände durch die eingestellte Rückwand gegen Einstürzen nach Innen gesichert; aber nach vorne musste, wenn nicht schon die Last der Decken, dann jedenfalls deren Anziehen behufs des Festbindens an Pflöcke 27 19 35 18 unfehlbar die Langwände nach Innen drücken. Schicks Giebelkonstruktion stellt den nötigen Gegendruck her, ist aber eben leider im Text nicht vorgesehen. Die Verfasser von P^g sind bei aller Sorgfalt keine umsichtigen Konstrukteure gewesen. Der von Schick v. 19f. erwähnte Wunsch eines Erklärers, „er möchte ein Zimmermann sein, um sich die Sache im einzelnen besser denken zu können", ist schon gegenüber den Verfassern von P^g angebracht. Gerade, dass ein Techniker wie Schick eine Giebelkonstruktion für unentbehrlich hält, zeigt, dass die Theologen des P^g, die daran nicht gedacht haben, keine Zimmerleute gewesen sind.

Für die innere Einrichtung **31—37** ist grundlegend die Scheidung in zwei Räume, das Allerheiligste und das Heilige **31—34**, hergestellt durch einen an vier hölzernen Säulen genau an der Fuge der Byssusauskleidung **33** aufgehängten Vorhang von ganz demselben Gewebe, wie die Byssusauskleidung. Die Bezeichnung פָּרֹכֶת ist allem nach (s. Ges.-Buhl פרך II) ein kultischer term. techn. und bedeutet ursprünglich nicht Vorhang (wie מָסָךְ v. 36 27 16), sondern den Abschluss der Cella eines Heiligtums, — also wieder ein Beispiel für Konservierung und Denaturierung von Altheidnischem in P^g. Für die Säulen **32** werden keine Masse und keine Form genannt; dass sie 10 Ellen hoch sind versteht sich von selbst. Ihre Vergoldung ist etwas anders als die der Bohlen: diese Säulen stehen frei im Heiligtum da. Die Aufstellung ergiebt sich von selbst: die beiden äussersten müssen unmittelbar an die Langwand anschliessen, die beiden mittleren in gleichen Abständen stehen. In **33**f. ist der Text umzustellen: v. $33^{a\beta\gamma}$ (הָעֵדוּת — וְהַבֵאתָ) gehört vor v. 34. Die Lade steht naturgemäss in der Mitte des Allerheiligsten; über die Entfernung des Tisches und Leuchters vom Vorhang ist nichts gesagt; die Bezugnahme auf den Vorhang v. 35, das Brennen des Leuchters לִפְנֵי יְהוָה 27 21 sowie dass er den Platz vor sich beleuchten soll, macht die Aufstellung an der Mitte der Langwände des Heiligen unwahrscheinlich. Die Stelle will die ganze innere Einrichtung beschreiben; vom Räucheraltar weiss sie nichts.

Der Abschluss nach aussen wird durch einen an fünf wieder nicht näher beschriebenen Säulen aufgehängten Vorhang aus Byssus hergestellt **36**f. Dieser ist von einfacherer Webart, zeigt zwar auch die drei Farben, enthält aber keine Bildweberei, sondern ist Buntwirkerarbeit, hat also wohl nur Streifenmuster. Die fünf Säulen werden ohne Zweifel nicht zwischen den ersten Bohlen aufgestellt, sondern die beiden äussersten kommen an die Stirnkanten der

Langwände. Auch die broncenen Füsse an Stelle der silbernen unter den Bohlen zeigen, dass diese Säulen nicht in den Bereich des Heiligtums selbst hineinfallen. Sie stützen vermutlich zugleich den Überhang der Decke aus Ziegenhaaren. Zu den broncenen Füssen passt die Vergoldung schlecht; 36 38 hat eine ursprünglichere Darstellung aufbewahrt: vergoldet sind nur die Köpfe (und Ringe) der Säulen, d. h. Gold ist angebracht nur an dem Teil, der nach aussen durch den überhangenden Ziegenhaarteppich verdeckt von innen sichtbar ist. Die Säulen bleiben sonst roh; damit ist endgiltig bewiesen, dass auch die Bohlen und ihre Riegel ursprünglich nicht vergoldet sind.

27 1–8 Der Altar.

Zum Text: **1** הַמזבח Sam. LXX om. Art. אתו LXX αὐτά. **3** סִירֹתָיו וּמַחְתֹּתָיו LXX στεφάνην τῷ θυσιαστηρίῳ, καὶ τὸν καλυπτῆρα αὐτοῦ καὶ τὰς φιάλας αὐτοῦ καὶ τὰς κρεάργας αὐτοῦ καὶ τὸ πυρεῖον αὐτοῦ. לְדַשְּׁנוֹ Pesch. ܠܬܫܡܫܬܗ. לְכל (לְ gleich Akkus.? oder, so P. Haupt, *kurz*, emphatische Partikel?) LXX Pesch. = וְכל. **4** עַל LXX ὑπό. **6** בַּדִּים om. LXX, בַּדֵּי om. LXX A Luc. **7** וְהוּבָא LXX καὶ εἰσάξεις, Pesch. ܘܐܥܠ. שְׁתֵּי om. LXX B Luc. **8** הֶרְאָה אֹתְךָ, LXX τὸ παραδειχθέν σοι Pesch. ܚܘܝܬܟ, verschrieben für הראתך (הִרְאֵתְךָ)? St. יַעֲשׂוּ l. m. LXX תַּעֲשֶׂה.

P^g kennt nur einen Altar, הַמזבח, in der ganzen Anlage. Der Ersatz des broncenen Altars im Tempel durch einen mit Bronce überzogenen Altar aus Holz für Feueropfer **1 2**^b ist eigentlich der stärkste Beweis dafür, dass dieses Heiligtum weniger für den Gebrauch als für den Transport entworfen ist. Der Bronceüberzug ist nicht sehr stark gedacht, wenn sogar die Hörner des Altars einen Holzkern (מִמֶּנּוּ v. 2^a, vgl. v. 2^b) haben. Beständige Feuerung würde ein solcher Herd keinen Tag lang aushalten. Dass der Altar als eine nach oben offene mit Erde gefüllte Kiste gedacht ist (Dillmann 328, Schick 12), ist ein mit Ex 20 24 übelbegründeter Notbehelf: zwischen einem Altar aus Erde und einem so künstlichen steht der Gesichtspunkt von 20 25^b (vgl. auch v. 8^a).

Die Höhe des Altars mit 3 Ellen ist vielleicht für die Frage nach der von P^g zu zu Grunde gelegten Elle entscheidend (vgl. Nowack, Archäol. I 200f., Benzinger, Archäol. 180f.). Bei der grossen babylonischen Elle von 495 mm ergäbe das eine Höhe von 1,485 m, bei der eine Bedienung des Altars ohne einen rundum laufenden Umgang oder Tritt nicht möglich ist; unter Voraussetzung der kleinen babylonischen Elle mit 424—425 mm oder gar der phönikischen Elle mit 412,5 mm ergiebt sich eine Höhe von 1,272—1,275 m bzw. von 1,2375 m, die schon einem mittelgrossen Mann Bedienung vom Boden aus erlaubt. Durch einen Umgang (mit Rampe) würde der Transport des Altars ernsthaft erschwert. Es ist daher, wenn die Beschreibung das nicht ausdrücklich verbietet, die Zugrundelegung des kleinen Masses anzunehmen. Dass der Schaubrottisch mit 1 1/2 Ellen dabei sehr nieder ausfällt, spricht nicht dagegen. Auf der Opferscene von Šippara, oben S. 125, reicht der Opfertisch allerdings den kleinen menschlichen Figuren an den Hals, ist aber nur um seine dicke Platte höher als der Stuhl der Gottheit, vor der er steht. Ein ähnliches Verhältnis von Tisch und Sitz zeigt ein phönikisches Bildwerk bei Ball nach S. 236. Auch das Bild des Titusbogens weist auf eine Höhe von wenig über 60 cm.

2 Die Hörner sind vermutlich ein altheidnischer Rest. Eine sichere Erklärung fehlt. Kuenen Godsdienst I 235, Stade I 465 denken an Zusammenhang mit der Darstellung Jahwes in Stiergestalt; der Feueraltar, ohnehin etwas anderes als der Stein, an den das Blut geschüttet wird, wäre damit als ein erst nach der Ansiedlung in Aufnahme gekommenes Kultusgeräte charakterisiert. Mit W. Robertson Smith Rel. d. Semiten 333 denkt Marti³ 35 an

die Sitte, bei gewissen Opfern dem Altar die Haut des Opfertiers anzuziehen. Derartige Manipulationen kommen in primitiven Kulten vor (vgl. Radloff's Beschreibung des Schamanenopfers II 26 und Tafel 1 zu S. 18). Ein Element des altheidnischen Stratums in diesem Kult wird irgendwie dahinter stehen. Über den Zweck der **3** genannten Geräte lässt sich im einzelnen nichts sagen; zu den verschiedenen Waschungen und Sprengungen, vgl. 29 (4) 17 12 16 20f., war mancherlei Apparat nötig. **4**f. Bis zur halben Höhe des Altars reicht ein Gitter; über diesem ist ein כַּרְכֹּב angebracht, analog dem זֵר an der Lade und dem Tisch. Dass das ein, dann durch das um die Breite des Trittes vom Altar entfernte Gitter getragener, Umgang ist (Dillmann 328, Schick 11), ist durch nichts angedeutet. In der Konstruktion ist der כַּרְכֹּב vermutlich das Lager für die Tragringe; die Sätze v. 4^b und v. 5^b haben durch irgend einen Zufall ihre Stelle vertauscht (vgl. das beziehungslose אֹתָהּ v. 5^a nach קְצוֹתָיו v. 4^b), עַל־הָרֶשֶׁת in v. 4^b ist dann nicht ursprünglich, sondern entweder Einsatz oder Korrektur von לַמִּזְבֵּחַ (vgl. v. 6, auch 25 26) oder עַל־הַכַּרְכֹּב; das Suffix קצוֹתָיו bezieht sich auf eins von beiden. Die Beschreibung wird so zu verstehen sein: ein das Holz völlig deckender Überzug geht nur über die Platte und die obere Hälfte der Seitenwände; über die untere geht ein Gitterwerk, damit die Blutsprengungen an den eigentlichen Kern des Altars kommen können. Das Resumé **8**^{a} schildert den Altar als leere, nach unten offene Kiste. Auch diese Gesamtbeschreibung weist auf einen einfachen Würfel ohne Umgang.

27 9–19 Der Vorhof.

Zum Text: **9** נֶגֶב־תֵּימָנָה LXX πρὸς λίβα. שֵׁשׁ מָשְׁזָר LXX om. בָּאַמָּה LXX 38 9 ἐφ' ἑκατόν. **10** עַמּוּדֵיהֶם LXX αὐτῶν (38 11). וְוֵי LXX Pesch. praem. וְ. **11** לְקָאַת צָפוֹן LXX πρὸς ἀπηλιώτην. אֹרֶךְ Sam. באמה, ebenso 38 11, $^{a\beta}$ LXX ἴστιαν ἑκατὸν πηχῶν μῆκος. $^{b\gamma}$ LXX καὶ οἱ κρίκοι καὶ αἱ ψαλίδες τῶν στύλων καὶ αἱ βάσεις αὐτῶν περιηργυρωμέναι ἀργύρῳ. **12 13** רֹחַב הֶחָצֵר om. 38 12f. **13** קִדְמַת מִזְרָחָה LXX πρὸς νότον. **14** קְלָעִים לְכָתֵף LXX τὸ ὕψος τῶν ἱστίων τῷ κλίτει τῷ ἑνί. **15** חֲשֻׁנִית 38 15 + מִזֶּה וּמִזֶּה לְשַׁעַר הֶחָצֵר. **15**$^{a\beta}$ Reihenfolge der Worte in 38 15: 3 1 2 + אַמָּה. קְלָעִים LXX πηχῶν τῶν ἱστίων τὸ ὕψος. Ad v. 15 add. Cap. 38 v. 16. **16** אַמָּה LXX + τὸ ὕψος. תּוֹלַעַת שָׁנִי etc. LXX wie 26 1. מַעֲשֵׂה רֹקֵם LXX τῇ ποικιλίᾳ τοῦ ῥαφιδεύτου (23 36 ἔργον ποικιλτοῦ). **17** מְחֻשָּׁקִים LXX κατηργυρωμένοι. וְוֵיהֶם LXX Pesch. praem. וְ. **18** בָּאַמָּה LXX בְּחֻמְּשִׁים, בְּמֵאָה Sam. בָּאַמָּה (MT entweder nach Sam. oder nach LXX zu korrigieren). **19** LXX καὶ πᾶσα κατασκευὴ καὶ πάντα τὰ ἐργαλεῖα καὶ οἱ πάσσαλοι τῆς αὐλῆς χαλκοῖ. לְכָל Sam. ועשית את כל. **16–19** in 38 17–20 stark verändert, zum Teil einfacher, zum Teil korrigiert; LXX weicht in Cap. 38 von MT zum Teil stark ab. 27 17–19 ist jedenfalls in v. 18 verwirrt: v. $18^{a\beta}$ (von וְקֹמָה an) ist an falscher Stelle; v. $18^{a\alpha}$ berechnet die Grundfläche des Vorhofs, die fünf Ellen in v. $18^{a\beta}$ reden von der Höhe der Umzäunung; ganz in der Luft steht שֵׁשׁ מָשְׁזָר und v. 18^b; v. 9 vermisst man die Breite der Umhänge.

In der Beschreibung der Umzäunung des Vorhofs durch Vorhänge und Säulen vermisst man wieder nähere Angaben für die Säulen. Klar sind die Masse der Umzäunung: 100 Ellen lang, 50 breit, 5 (vgl. v. $18^{a\beta}$) hoch. Die Vorhänge sind aus gezwirntem Byssus, die drei Farben nur für das Thürstück vorgesehen; die Säulen, jedenfalls auch aus Akazienholz, stehen auf Füssen aus Bronce und haben nach 38 17 28 versilberte Köpfe; von Silber sind die Aufhängevorrichtungen, die Nägel und חֲשׁוּקִים, die wegen מְחֻשָּׁקִים כֶּסֶף v. 17 nicht Verbindungsstangen, sondern ***Bänder*** um die Säulen sein werden, in denen die

Nägel vernietet waren. Die Säulen werden durch Seile und Pflöcke aufrecht gehalten (v. 19). Die Vorhänge der beiden Langseiten und der Rückseite sind als je ein Stück gedacht, die Ostseite besteht aus einem Mittelstück, dem Thor, von 20 Ellen, und zwei Seitenstücken von je 15 Ellen. Die Säulen sind richtig gezählt (s. den Plan). Die Vorhänge liefen nach Analogie der Behängung des Heiligtums an der Innenseite der Säulen, so dass im Vorhof nur die silbernen Köpfe und die broncenen Füsse zu sehen waren. **19** scheint von der Aufstellung des Ganzen zu reden. Die broncenen כְּלֵי הַמִּשְׁכָּן sind die hiezu nötigen Werkzeuge, vor allem Hämmer. Da עֲבֹדָה sonst in der Regel *Kultus* ist, so wird $^{a\beta}$ glossenhafte Umdeutung des ursprünglichen Sinns sein; das verallgemeinernde לְ von לְכֹל dürfte damit zusammenhangen.

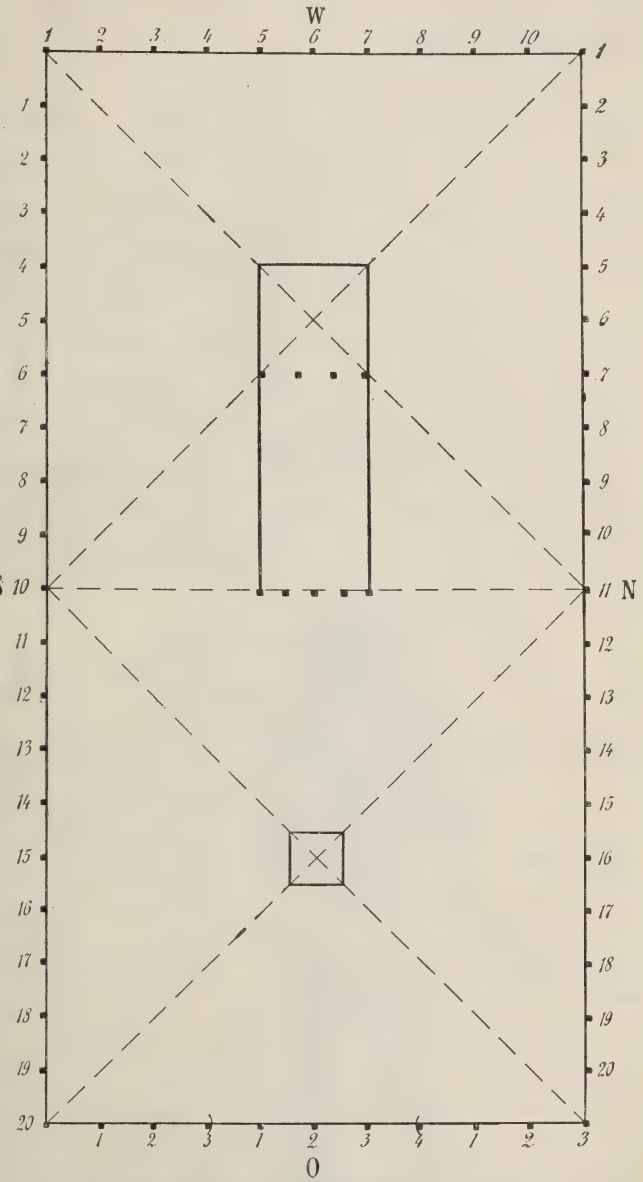


Abbildung 4: Plan des Heiligtums (samt Vorhof).

Die Fläche des Vorhofs ist = zwei Quadraten von je 50 Ellen. Es hat alles für sich, das Gebäude sich so hineingestellt zu denken, dass der Mittelpunkt des Allerheiligsten mit dem Mittelpunkt des westlichen Quadrates zusammenfällt, die Öffnung des Heiligtums also an der Grenzlinie der beiden Quadrate ansteht, so dass die Säulen vor dem Heiligtum (mit ihren Füssen aus Bronce!) schon in das östliche Quadrat fallen. Ebenso einleuchtend ist die Placierung des Altars auf den Mittelpunkt des östlichen Quadrats. Dieser Vorhof ist sehr klein: unter Voraussetzung der kleinen Elle sind es zwei Quadrate auf $\pm$ 21 m; eines ist durch das Heiligtum in Anspruch genommen, das andere reicht eben für das Kultuspersonal. „Laien“ können höchstens bei

Privatopfern in den Vorhof kommen. Am Gemeindekult kann die Gemeinde nur durch Zusehen von aussen teilnehmen; daher ist das Thor verhältnismässig breit, freilich für die von P vorausgesetzte Volkszahl noch klein genug. Der Kultus ist bei P Sache der Priester; die Gemeinde steht zu ihm nur ideell durch den Auftrag an die Priester in Beziehung. Ausser kasuellen Fällen ist das Volk für kultische Aktivität in der Hauptsache auf Sabbat und Passah beschränkt.

27 20f. Das Öl für den Leuchter.

Zum Text: **20** זָךְ LXX ἄτρυγον καθαρόν. לְהַעֲלוֹת LXX ἵνα καίηται. **21** יַעֲרֹךְ LXX καύσει. לדרתם LXX ὑμῶν.

Die Lev 24 1–3 wiederkehrende Verordnung hätte in diesem Kontext am ehesten hinter 25 31–40 Platz. Ihre Unterbringung am Schluss der Beschreibung des Heiligtums macht ihre Ursprünglichkeit verdächtig. Dazu kommt das Fehlen von 25 6 bei LXX und die Voreiligkeit der Anordnung einer priesterlichen Funktion vor der Einführung des Priestertums. Es scheint auch hier die Verwirrung des Begriffes עֲבֹדָה v. 19 hereinzuspielen.

Ein Kultus, in dem das Öl, sogar mit Gesichtspunkten der Finesse (זָךְ כָּתִית), eine Rolle spielt, gehört einem unter dem Ölbaum wohnenden Volke, nicht in die Wüste. נֵר תָּמִיד redet eigentlich von einer Lampe (vgl. I Sam 3 3); der Ausdruck ist älter als der siebenarmige Leuchter, also auch einer der alten von P konservierten Reste. Der Leuchter brennt die Nacht über (wie I Sam 3 3). Wie Strack trotz מֵעֶרֶב עַד־בֹּקֶר ein Brennen auch bei Tag herausbringt, ist nicht verständlich. Auch 30 7 spricht nicht dafür. Die Begründung, dass das Heilige keine Lichtöffnung hat, ist hinfällig: der Tempel hatte Fenster und der Vorhang bei P verdunkelt das Heiligtum nicht mehr als ein Rouleau ein Zimmer.

Cap. **28** Die Priesterkleidung.

Zum Text: **1** אתו om. LXX. לכהנו Suff. om. Sam. LXX Pesch. **2 3** בִּגְדֵי LXX στολήν (**4** pl.). **3** מלאתיו LXX οὗς. לְקַדְּשׁוֹ לְכַהֲנוֹ לִי LXX εἰς τὸ ἅγιον ἐν ᾗ (στολῇ!) ἱερατεύσει μοι; Pesch. om. Suff. לכהנו auch **4**. **4** חֹשֶׁן usw. LXX m. Art. **6** שְׁנִי—וְהָב om. LXX. חֹשֶׁב LXX + ποικιλτοῦ (26 36 = רֹקֵם, 28 15 = חֹשֵׁב; Glosse in LXX). Ad v. 6 add. Cap. 39 v. 3. **7** לוֹ LXX + ἑτέρα πρὸς ἑτέραν. אֶל 39 4 Sam. עַל. וְחָבַר Sam. יחבר. **9** אַבְנֵי LXX λίθους, λίθους. **10** מִשְׁמָתָם LXX ὀνόματα. **11**$^{a\gamma b}$ **12**$^{a\alpha}$ (bis הָאֲבָנִים) om. LXX. **11** מִסַּבֹּת מִשְׁבְּצוֹת זָהָב Pesch. ܡܥܓܢܐ ܕܕܗܒ. **12** שמותם LXX τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. לְזִכָּרֹן LXX μνημοσύνην περὶ αὐτῶν. Zu **9—11** vgl. 36 6f.: 39 6 = 28 9$^{a\beta}$ + 11^{b}, 39 6$^{b\alpha}$ = 28 11$^{a\alpha}$ (von פִּתּוּחֵי an), 39 6$^{b\beta}$ = 28 11$^{a\beta}$, 39 7^{a} = 29 12^{a}. **13** זָהָב LXX + καθαροῦ. **14** מִגְבָּלוֹת LXX καταμεμιγμένα ἐν ἄνθεσιν. אִתָּם om. LXX. תַּמְשְׁבְּצוֹת LXX + κατὰ τὰς παρωμίδας αὐτῶν ἐκ τῶν ἐμπροσθίων. **13** f. in Cap. 39 om. **15** אֲפוֹד Sam. הָאֵפֹד. מִשְׁפָּט LXX τῶν κρίσεων (om. 39 8). חֹשֵׁב LXX ποικιλτοῦ vgl. v. 6. **17** טוּרִים LXX om. אֶבֶן, Pesch. ܐܒܢ ܡܫܘܝ. טור om. LXX, Pesch. + ܡܠܐ. **20** מְשֻׁבָּצִים זָהָב LXX περικεκαλυμμένα χρυσίῳ συνδεδεμένα ἐν χρυσίῳ, Pesch. ܡܥܓܢܐ ܕܕܗܒ ܡܫܒܨ ܒܗ. בְּמִלּוּאֹתָם LXX κατὰ στίχον αὐτῶν (כְּטוּרִים). **21** עַל LXX 1) ἐκ 2) 3) κατά. עַל־שְׁמֹתָם LXX A Luc. praem. κατὰ (τὰς) γενέσεις αὐτῶν. **22** גַּבְלֹת LXX συμπεπληγμένοι, Ges.-Buhl גְּבָלֹת. **23—28** bei LXX nach v. 29: καὶ θήσεις ἐπὶ τὸ λόγιον τῆς κρίσεως τοὺς κροσοὺς· τὰ ἁλυσιδωτὰ ἐπ᾽ ἀμφοτέρων τῶν κλιτῶν τοῦ λογίου ἐπιθήσεις. καὶ τὰς δύο ἀσπιδίσκας ἐπιθήσεις ἐπ᾽ ἀμφοτέρους τοὺς ὤμους τῆς ἐπωμίδος κατὰ πρόσωπον. **25** אֶל 39 17 Sam. עַל. **29** תָּמִיד om. LXX. **30** בְּבֹאוֹ LXX + εἰς τὸ ἅγιον. מִשְׁפַּט LXX τὰς κρίσεις. **29** f. om. nach 39 21. **31** הָאֵפוֹד LXX ποδήρη (v. 5 29 5 = מָעִיל, 25 7 39 9 = חֹשֶׁן). כְּלִיל praem. 39 22 aus 28 32 מַעֲשֵׂה אֹרֵג. **32** אֹרֵג LXX ὑφάντου (wie 36 30 35 bzw. 39 22 27; ὑφαντής sonst für חֹשֵׁב und רֹקֵם). כְּפִי תַּחְרָא LXX τὴν συμβολὴν συνυφασμένην. 39 23 klarer und einfacher als v. 32. **33** עַל־שׁוּלָיו LXX ὑπὸ (ἐπὶ) τὸ λῶμα (τοῦ λώματος) τοῦ ὑποδύτου κάτωθεν,

39 24 עַל־שׁוּלֵי הַמְּעִיל. רִמֹּנֵי LXX ὡσεὶ ἐξ ἀνθούσης ῥόας ῥοΐσκους. שְׁנִי Sam. LXX + מְשָׁזָר, 39 24 + מְשָׁזָר. וּפֶרֶמֹנֵי זָהָב LXX τὸ αὐτὸ εἶδος ῥοΐσκους χρυσοῦς καὶ κώδωνας. 28 33$^{a\gamma}$ om. 39 24 (dafür 39 25 ‖ 28 33 Schl.). ad זָהָב v. 33^{b} add. 39 25 טָהֹר. בָּתוֹכָם סָבִיב 39 25 ausführlich beschrieben. **34** זָהָב om. 39 26. $^{a\beta}$ LXX καὶ ἄνθινον. ^{a} Pesch.: ܠܒܘܫ ܒܨܘܪ ܠܐ ܠܐ ܘ. **35** ‖ לִשְׁרֵת 39 26$^{b\alpha}$. **38** מצחו LXX Ἀαρών. **39** וְשִׁבַּצְתָּ הַכְּתֹנֶת LXX καὶ οἱ κοσυμβωτοὶ (A Luc. κόσυμβοι) τῶν χιτώνων (κοσυμβωτός 28 4 = תַּשְׁבֵּץ). **40** וְעָשִׂיתָ לָהֶם om. LXX. **43** אֶל־הַמִּזְבֵּחַ לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ LXX λειτουργεῖν πρὸς τὸ θυσιαστήριον τοῦ ἁγίου. יְשָׂאוּ LXX + πρὸς ἑαυτούς. 39 27–29 gegen 29 39–43 zusammengezogen und z. T. anders: nach מִצְנֶפֶת noch genannt פַּאֲרֵי הַמִּגְבָּעֹת, der Gürtel hergestellt aus gezwirntem Byssus mit den drei Farben.

Aaron und seine Söhne **1** ist die organisierte Priesterschaft. Die Fiktion, der ersten Generation des Auszugs auf den Leib geschrieben zu sein, führt P^{g} soweit durch, dass abgesehen von dem erst nach der Ansiedelung praktisch werdenden Gesetz Num 35 (v. 25 28) nicht vom Hohepriester, sondern von der Person Aarons geredet wird. Dessen Würde als pontifex maximus drückt sich schon in seinem Ornat aus **2**^{b}. לְקַדְּשׁוֹ **3** kann indessen, so sehr der Zusammenhang es nahelegt, nicht bedeuten, *ihn als Hohepriester auszeichnen*, da es Cap. 29 durchaus *weihen* heisst. Nach Aufzählung der Stücke des hohepriesterlichen Ornats **4** werden **5**^{b} die zur Verwendung kommenden Stoffe genannt: Gold und die Textilstoffe des inneren Behanges des Heiligtums.

Abbildung 5: Leierspielender Beduine.

Abbildung 6: Beduine mit Lendenschurz.

אֵפֹד **6–12**, von dunkler Etymologie — Dillmann 333 denkt sogar an Entlehnung aus Ägypten —, ist in den älteren Texten teils Priestergewand, אֵפֹד בָּד, teils Bekleidung eines Gottesbildes. Dass der Priester und der Gott dasselbe

Gewand tragen, hat Analogien (vgl. die Opferscene von Šippara oben S. 125; ferner die Tracht im bacchischen Kult, ferner das Anlegen von Göttermasken bei Processionen s. W. Nestle Philologus 1891, S. 499 ff., die Bekleidung des römischen Triumphators mit dem Ornat des kapitolinischen Jupiter, ferner Gebräuche bei den Arabern, s. Wellh. arab. Heident. 63 196). Die Kleidung eines Gottes tragen, ist nichts anders als ein Ausdruck des dem ganzen antiken Kult zu Grunde liegenden Strebens nach communio sacramentalis. Der Hohepriester wird durch seinen Ornat als Hausgenosse Gottes charakterisiert. Das Ephod von P ist stofflich und technisch (מַעֲשֵׂה חֹשֶׁב) mit dem inneren Behang des Heiligtums identisch. Die Beschreibung ist wenig durchsichtig. Unklar sind gleich die כְּתֵפֹת. Nach LXX (אֵפוֹד ἐπωμίς, כְּתֵפֹת ἐπωμίδες) besteht das Ephod aus zwei כְּתֵפֹת, und ist dann ein Schulterkleid. Das lässt sich mit v. 7a schwer, mit v. 27, wo אֵפוֹד und כְּתֵפֹת unterschieden sind, nicht vereinigen. Unter אֵפוֹד wird man sich ein den Leib umschliessendes Stück zu denken haben (vgl. v. 8 אֶפְדָּה *Umgürtung*), und zwar nach v. 27 eine Umgürtung nicht des Brustkorbes, sondern der Hüften (es anlegen heisst Lev 8 7 vgl. I Sam 2 18 חָגַר!) d. h. als Umbildung des alten priesterlichen Schurzes, des שַׂק; vgl. das אֵפוֹד בַּד der alten Zeit. Durch ägyptische Darstellungen (s. Abbildungen No. 5 und 6) ist der Gebrauch bunter Lendenschurze bei den Beduinen bezeugt. Nach 26 3 bedeutet das חִבֻּרֹת 7a, dass die כְּתֵפֹת zusammengenäht sind; andererseits ist das Ephod an seinen beiden Enden mit ihnen verbunden 7b. Das führt auf die Vorstellung eines aus zwei Stücken bestehenden Schulterüberwurfes; die Stücke sind auf dem Rücken zusammengenäht, gehen als zwei Flügel über die Achseln und vorn an der Brust herunter und sind mit den beiden übereinandergehenden Enden des Lendenschurzes verbunden. Erman 292 f. berichtet von vergleichbaren Trägern bei der Amtstracht eines hohen ägyptischen Beamten. Noch näher liegt der Vergleich mit der rechts auf der Stele von Gĕbāl zu sehenden Figur (Abb. No. 7): diese hat einen solchen, hinten noch über die Kniekehle herabreichenden Überwurf. Was אֵפוֹד und כְּתֵפֹת miteinander zu thun haben, ist dabei freilich so wenig deutlich, als bei anderen Vorstellungen. Halter für das Ephod sind die כְּתֵפֹת nicht, da das Ephod 8 angelegt wird (אֶפְדָּה) mittelst eines *Bandes* (חֵשֶׁב Metathesis innerhalb des Stammes חבש?), das ein Stück mit dem Ephod (מְמֻנוּ) ist — auch das für den schurzartigen שַׂק passend. An den כְּתֵפֹת werden zwei in Goldfiligranarbeit (מִשְׁבְּצוֹת זָהָב) gefasste 11 Schohamsteine als eine Art Epauletten angebracht 12. Auf diesen sind die Namen der zwölf Stämme nach der Altersfolge als Promemoria für Jahwe eingraviert 9 f. 12b. Dabei ist 11a wohl Variante zu v. 9 f. (vgl. das Objekt zu פְּתֻחֵי, v. 9 f. die Namen v. 11a die Steine, die Auslassung bei LXX; auf Retouchen im Abschnitt weist auch der Wechsel in der Befehlsform v. 6 und 9 ff.).

Abbildung 7: Figur auf der Stele von Gĕbāl.

Was חֹשֶׁן 13–30 bedeutet, ist dunkel. Es ist ein viereckiger Beutel mit

heiligen Losen. Die Bezeichnung חֹשֶׁן מִשְׁפָּט nennt als Zweck der Tasche das Einholen von Gottesentscheidungen, sei's in Rechtsfragen (vgl. Jos 7 14 ff.), sei's in anderen Angelegenheiten (z. B. in Kriegsfällen). **13** f. wird schon von der Befestigung des חֹשֶׁן an den übrigen Ornatstücken reden sollen; jetzt lassen die Verse zwei zwecklose Goldschnüre von den Epauletten herunterhangen. Das חֹשֶׁן, aus denselben Stoffen und in derselben Technik wie das Ephod hergestellt, besteht **16** aus einem zwei Spannen langen, eine Spanne breiten Gewebe, das doppelt gelegt und an den Seiten zusammengenäht eine Tasche bildet. Die Spanne ist = 1/2 Elle, also, die kleine Elle vorausgesetzt = 20—21 cm, das giebt ein Stück, das die Brustfläche eines Mannes deckt (die gewöhnlichen Abbildungen, auch Nowack Archäol. II 119, geben es zu klein), auch das ein Indiz, dass das Ephod nicht über die Brust lief, da es sonst von der Tasche zugedeckt worden wäre. Die Aussenseite wird mit zwölf in Goldgeflecht gefassten Edelsteinen besetzt, die in vier Reihen geordnet sind **17—20**. Die Edelsteine haben nach populärer Vorstellung eine feiende Kraft (vgl. Wellh. arab. Heident. 165). Auf jeden Stein ist der Name eines Stammes eingraviert **21**, zum selben Zweck wie bei den Schohamsteinen. Der Ornat weist hier eine Überfüllung auf. In einer ausführlichen aber wenig durchsichtigen Weise wird die Einfügung der Tasche in den Ornat beschrieben.

Zu dieser Beschreibung gehört schon v. 13 f.; v. 23 f. kommt nach v. 22 zu spät, v. 22 mit עָשֶׂה עַל statt עָשָׂה וְנָתַן עַל macht den Eindruck der Verkürzung. LXX hat einen anderen Text: v. 14 ist erweitert (dabei ein sonst nicht gebrauchtes Wort παρωμίς), auf v. 22 folgt v. 29 (Swete v. 23); zwischen v. 29 und 30 steht (Swete v. 24) eine Variante zu MT v. 24, die selbst eine Dublette enthält, zum Unterschied von MT aber nichts von Ringen weiss, und dann (Swete v. 25) eine Parallele zu MT v. 25^{b}; es fehlt also in LXX v. 23, die Ringe in v. 24 25^{a} 26–28, d. h. LXX weiss nichts von Ringen am חֹשֶׁן und nichts von einer unteren Befestigung, sondern lässt den Beutel an zwei Schnüren vor der Brust hangen. Einen ursprünglichen Text hat auch LXX nicht: v. 13 f. ist an dieselbe Stelle wie bei MT verschlagen; infolge der Umstellung von v. 29 vor v. 24 f. redet v. 22 von Ornamentierung der Tasche; v. 24 ist überfüllt. Für Wiederherstellung des Textes fehlt so ein sicherer Anhalt. Eine ältere Beschreibung ging vermutlich dahin, dass die Tasche mittelst zweier schnurartiger Goldkettchen vorgehängt wurde. Die Kettchen waren an der Tasche fest angenäht, die anderen Enden wurden in מִשְׁבְּצֹת זָהָב auf den כְּתֵפֹת eingehakt. Wie der Text jetzt lautet, sind diese מִשְׁבְּצֹת זָהָב von den Epauletten verschieden. Da die Namen auf den Schohamsteinen ohnehin mit dem Steinbesatz der Tasche konkurrieren, möchte man fragen, ob nicht die Schohamsteine ein jüngerer Zusatz sind, der die Differenzierung der מִשְׁבְּצֹת זָהָב veranlasst hat. Bei MT ist die Vorrichtung komplizierter. Die Kettchen sind an Ringen an den oberen Ecken der Tasche angebracht v. 23 f. und die Tasche wird nicht bloss angehängt, sondern noch unten festgebunden: an die unteren Ecken kommen auch Ringe — warum sie an die innere Seite gesetzt werden, also nach aussen unsichtbar sein sollen v. 26, ist nicht deutlich —; ebenso sollen auf die Stelle des Schulterüberwurfes, wo dieser mit dem Ephod zusammenhängt, Ringe angebracht werden v. 27. Wenn diese Ringe v. 28 *Ringe des Ephod* heissen, so ist das ein unlösbarer Widerspruch; dass in v. 28 eingegriffen worden ist, zeigt aber der Plural וְיִרְכְּסוּ; ob auch v. 27^{b} mit dieser Verwirrung zusammenhängt, kann man fragen. Diese Ringpaare werden durch eine purpurblaue Schnur so verbunden, dass die Tasche am Ephod unbeweglich ansteht. Diese Schilderung bestätigt wieder die oben dargelegte Vorstellung von אֵפֹד und כְּתֵפֹת. Dabei kommt auch der Ausdruck עַל־לִבּוֹ v. 29 f. zu seinem Recht: ginge das Ephod um die Brust, so läge die Tasche עַל־הָאֵפֹד. Auch מִמּוּל פָּנָיו v. 27 stimmt zu der Vorstellung, dass der untere Rand der Tasche

am oberen Saum des Ephod ansteht; אֶל־מוּל פָּנָיו v. 25 ist sinnlos, wohl rein mechanische Überfragung aus v. 27.

Die **29** und **30** genannten Zwecke der Tasche konkurrieren. LXX hat v. 29 an anderer, auch ungeeigneter Stelle; ein guter Anschluss wäre v. 21 + 29. Unter אוּרִים und תֻּמִּים kann man sich der Lage der Sache nach nur zwei Steine denken (gehörten die zwei Schohamsteine vielleicht ursprünglich in die Tasche?). Das Orakel wurde dann wohl durch Schütteln der Tasche eingeholt. Dieses setzt lose Anhängung voraus, auch ein Hinweis, dass LXX gegen MT v. 23-28 eine ursprünglichere Schilderung hat. Die Namen sind dunkel, die an *Licht* und *Recht* erinnernde Aussprache אוּרִים und תֻּמִּים wird selbst ein Deutungsversuch sein. Bei אורים kann man ausser an ארר auch an תּוֹרָה, מוֹרָה denken, was zu einem Orakel, das durch Heraus*werfen* von Steinen eingeholt wird, nicht übel passen würde (vgl. Wellh. arab. Heident. 143). Die Zusammenstellung von תמים mit dem arab. *Tamīma,* der amulettartigen Halsschnur, oder anderen *Tamāim,* den Amuletten, wird von Wellh. l. c. 143 f. 166 wohl mit Recht angezweifelt.

Hommel altisr. Überl. 282 f. hat den von Erman 403 mitgeteilten Schmuck des Hohepriesters von Memphis dem חֹשֶׁן und הָאוּרִים וְהַתֻּמִּים ähnlich gefunden, d. h. er stellt ein Halsgehäng aus Schnüren, an denen 6 Kreuze und 6 Kugeln oder Scheibchen angefasst sind, mit einem viereckigen Beutel aus Zeug zusammen, und findet אוּרִים und תֻּמִּים, die in der Tasche sind, in zwei sichtbar umgehängten archaistischen Tierfiguren (Sperber und Schakal) wieder, deren mantische Bedeutung er ad hoc vermutet. Solche angehängten Tierfiguren hat Radloff II 17 auch bei den Schamanen gefunden. Es ist zu verwundern, dass Hommel mit solchen Vergleichen als Apologet aufgenommen wurde. In der babylonischen Schöpfungsgeschichte kommen Schicksalstafeln vor, die an der Brust getragen werden. Spuren der babylonisch bestimmten syrischen Kultur zeigt dieser Kultusapparat auch sonst. Doch zeigt auch eine bei Ball 103 mitgeteilte Statue Ramses' II. vor der Brust ein freilich verhältnismässig kleines Amulett in Tafelform. Buch d. Jub. 8 11 ff. lässt sich zum Vergleich nicht heranziehen.

31—35, das Obergewand, wird als מְעִיל הָאֵפוֹד zum Ephod in eine so wenig als bei den כְּתֹנֶת deutlich werdende sachliche Beziehung gebracht. Es wird aus blauem Purpur gewoben, ist ärmellos (Josephus Ant. III 7, 4), also ein länglicher vorn und hinten herunterhangender Überwurf, wie ihn die Israeliten aus der Zeit Jehus auf dem Salmanassar-Obelisk tragen (bei Benzinger 103). Dazu stimmt das Kopfloch in der Mitte **32**. In der Ornamentierung des Saumes (שׁוּלִים ist plur. tantum) scheinen die *Granatäpfel* aus Fäden blosse bedeutungslose Verzierung zu sein; die *Glöckchen* sollen den Hohepriester beim Aus- und Eingehen aus dem Heiligtum schützen, *damit er nicht sterbe.* Klingende Amulette sollen sonst die Dämonen vertreiben (vgl. Smend Rel.-Gesch.[2] 146 Anm. 1, Wellh. arab. Heident. 165, isr. jüd. Gesch. 140 Anm 1). Dieses Obergewand haben die Israeliten von den Kanaanitern übernommen. Im weiteren begegnet es in der Kleidung der babylonisch-assyrischen Könige und Grossen (s. Benzinger 100, zahlreiche Abbildungen bei Ball).

Aus reinem Gold soll **36—38** ein צִיץ, ein *glänzendes,* eine Art Diadem hergestellt werden mit der den Hohepriester ganz speciell als Eigentum Gottes bezeichnenden Aufschrift קֹדֶשׁ לַיהוָה. Das Diadem ist ein auf der Vorderseite des Kopfes stehender Goldstreifen, der mit einer um den Hinterkopf laufenden

Schnur von blauem Purpur festgebunden ist. Nach **37**$^{a\beta}$ liegt es auf der Kopfbedeckung, nach **38**$^{a\alpha}$ auf der Stirn Aarons. Das lässt sich zur Not vereinigen. Aber die Ursprünglichkeit von v. 37$^{a\beta(b)}$ unterliegt dem Bedenken, dass v. 37$^{a\beta}$ und v. 38$^{a\alpha}$ formell zu gleichartig sind, um sich nicht zu stossen. Das Stirnblatt wird Ersatz des alten Jahwezeichens sein und dann ursprünglich auf der Stirn selbst aufliegen; v. 37^{b} wird sagen, dass es an den Rand der Kopfbedeckung anstehen soll (darnach dann עַל 29 5 zu präcisieren). Als Zweck wird zuerst angegeben, dass Aaron damit die Defekte an den Opfergaben der Israeliten *auf sich nehmen, tragen* (vgl. Jes 53 4) soll, ohne dass eine Vermittlung dieser Beziehung angedeutet wäre; dann wird gesagt, dass Aaron durch Tragen dieses Schmuckes das Wohlgefallen Gottes am Volk aufrecht erhalte, was bei Verwandtschaft des Stirnschmuckes mit dem alten Jahwezeichen ohne weiteres verständlich wäre; der Hohepriester ist hier Repräsentant des Volkes an Stelle des Königs.

Auf dem Leib trägt der Hohepriester **39** eine כְּתֹנֶת (über כְּתֹנֶת und כֻּתֹּנֶת s. Lex.) aus Byssus, das hemdartige Untergewand mit kurzen Ärmeln, durch einen Gürtel um die Lenden festgehalten und zum Arbeiten und Marschieren aufgeschürzt. Da dem Aaron 29 5 kein Gürtel angelegt wird, ein solcher neben dem Ephod auch unnötig ist, wird v. 39^{b} Glosse sein. Dieses Gewand lässt sonst etwa ein Drittel des Unterschenkels frei (s. bei Benzinger S. 101 103); nach Josephus Ant. l. c. ging das priesterliche Gewand bis zum Knöchel — wie das auch auf der Opferscene von Šippara der Fall ist. Auf den Kopf kommt eine מִצְנֶפֶת ein Turban, aus Byssus gewickelt. Einen kegelförmigen Turban trägt auf dem wiederholt genannten Bild von Šippara der Sonnengott und jedenfalls einer seiner Verehrer. Was für eine Webart שֵׁבֵץ ist, weiss man nicht; LXX denkt an Besetzung mit Fransen.

Abbildung 8: Hohepriester im Ornat.

Die Priester erhalten die כְּתֹנֶת aus Byssus mit Gürtel, auf den Kopf מִגְבָּעוֹת. Die Etymologie weist auch für diese Kopfbedeckung auf gewölbte oder kegelförmige Gestalt (vgl. die bei W. R. Smith S. 291 mitgeteilte phönikische Votivtafel); Josephus Ant. III 7, 3 beschreibt auch die מִגְבָּעוֹת als Turbane (vgl. dazu חָבַשׁ 29 9); gegenüber der hohepriesterlichen מִצְנֶפֶת waren sie vielleicht etwas niedriger. Jedenfalls weichen sie von der auf der Salmanassarstele abgebildeten gewöhnlichen Kopfbedeckung ab (vgl. לְכָבוֹד וּלְתִפְאֶרֶת).

41 lautet wie ein Abschluss, ist aber, da Cap. 29 von einer Salbung der Söhne Aarons nichts weiss, Glosse. **42** schreibt nachträglich noch *Hosen* vor. Benzinger 100 nimmt an, dass die Syrer schon in alter Zeit dieses Luxusgewand kannten; bei den Assyrern tragen die Reiter Hosen (s. bei Ball S. 200 und nach S. 200 die erste Figur links). Eine Entblössung des Priesters ist durch die כְּתֹנֶת ausgeschlossen; die Hosen sind überflüssig. Doch werden sie auch von Hes 44 18 erwähnt; s. auch zu 29 4. Vielleicht hat man die Ignorierung des Altargesetzes

20 26 durch Einführung dieses Kleidungsstückes erträglich gemacht. Von Schuhen ist natürlicherweise (s. 3 5) nicht die Rede.

Gegenüber dem einfachen אֵפֹד בָּד der alten Zeit ist der reiche hohepriesterliche Ornat sicher eine späte Errungenschaft. Ob das Tragen von Purpur und Gold, den königlichen Abzeichen, neben einem starken Königtum möglich ist, kann man fragen. Indessen lässt sich denken, dass die Prunkliebe des Königtums auch auf den Ornat des ersten Hofpriesters sich erstreckte; das Verhältnis von Königtum und Priestertum brauchte davon nicht berührt zu werden. Auf späte Zeit weist der in der Überfüllung des Ornates zum Vorschein kommende Synkretismus hin: der freilich in ein Prachtstück verwandelte Lendenschurz aus der ältesten Kulturepoche ist beibehalten und wird über die reiche Gewandung der späteren Zeit angelegt. Ähnlich wurde in Ägypten der alte kurze Königsschurz unter dem langen Schurz der späteren Zeit getragen (Erman 286f.). Fragt man, woher die verschiedenen Stücke geholt sein mögen, so ist, abgesehen von dem Material des שֵׁשׁ, ägyptisches kaum darunter. Die ägyptischen Priester fungieren ohne Kopfbedeckung (die Sandalen des Sem bei Erman zwischen 432 und 433 sind eine Ausnahme, s. S. 312). Im ganzen scheinen Vorbilder der syrischen, ihrerseits vor allem von Babylonien abhängigen Kultur massgebend gewesen zu sein. Tiele I 247 teilt eine auffallende Parallele aus dem aramäischen Kultus mit: es gab dort eine zahlreiche Priesterschaft, in Weiss gekleidet und mit Hüten bedeckt; der Hohepriester allein trug Purpur und goldene Krone (vgl. auch die von Dillmann 342 344 citierten Stellen Lucian de Syr. dea 42, Strabo 14 p. 648, Athen. 5 54 p. 215, 12 45 p. 533, Tertull. de idolol. 18, Philostr. Apoll. 1 11). Ob dieser Ornat von Ahas mit dem Altar aus Damaskus (II Reg 16 10ff.) importiert worden ist? W. R. Smith 118 und Note 180 giebt Belege, dass auch die phönikischen Priester lange Byssusgewänder mit Purpurstreifen trugen.

Anmerkung zu Cap. 25—28.

Dieser ganze Entwurf eines Kultusapparates ist, wie schon bemerkt, nichts anderes als die fiktive Umbildung des Tempels auf dem Zion in ein transportables Heiligtum, das sowohl Kultus- als Offenbarungsstätte ist. Die Existenz des „Zeltes“ von P ist durch die alte geschichtliche Überlieferung ausgeschlossen (vgl. Wellh. Prol. 40ff.). Auch die sonst gegen die Geschichtlichkeit des Entwurfes geltend gemachten Gründe sind nicht so leicht abzuthun. Zwar die Goldmenge ist, wenn man die Vergoldung der Bohlen streicht, eine mässige; es scheint, dass 25 39 insgesamt ein Talent verlangt. Aber zur Beschaffung aller der verlangten Stoffe, insbesondere der Textilstoffe, wäre doch eigentlich ein Markt, wie ihn Hes 27 für Tyrus schildert, nötig gewesen. Die Metallarbeiten haben die Israeliten spät gelernt; noch Salomo brauchte dazu fremde Handwerker.

Ganz aufzugeben ist das Bemühen, aus dem Entwurf eine symbolisierende Spekulation herauszufinden. Im ganzen wird mit der Grundzahl Zehn konstruiert; beim Leuchter kommt die Siebenzahl vor. Es ist kein Anlass, hinter den Raumverhältnissen (mit Sorgfalt z. B. von Schick S. 50 zusammengestellt), den Farben und dergl. Geheimnisse zu suchen. Dass der Entwurf historische Elemente enthalte, kann man am ehesten annehmen, wenn er spekulationsfrei ist. Als solche Elemente sind denkbar und wahrscheinlich Erinnerungen an das, was im vorexilischen Tempel zu Jerusalem gewesen war.

Cap. 29 Die Weihevorschriften.

Zum Text: **1** לְקַדְּשׁ LXX B ἁγιάσεις, Pesch. ܠܡܩܕܫ. לְקַח: ל Dittogr. von לִי? Grätz. **2** וְחַלֹּת מַצּוֹת om. LXX. **5** אַהֲרֹן LXX + τὸν ἀδελφόν σου. הָאֵפֹד 1) om. LXX Pesch. **5**^{b} LXX B πρὸς τὴν ἐπωμίδα, A Luc. καὶ συνάψεις αὐτῷ τὸ λογεῖον πρὸς τὴν ἐπωμίδα. **7** אֶת־שֶׁמֶן LXX τοῦ ἐλαίου. **9** אַהֲרֹן וּבָנָיו om. LXX, Glosse. **10** לִפְנֵי Sam. + יהוה פתח, LXX ἐπὶ τὰς θύρας (τῆς σκηνῆς). וְסָמְכוּ LXX pl. Ad v. 10 add. LXX **11**^{b}. **12** אֶת־כָּל־הַדָּם LXX τὸ δὲ λοιπὸν πᾶν (πᾶν om. A) αἷμα. **16** und **20** אֶת־הָאַיִל LXX αὐτόν. אֶת־דָּמוֹ LXX τὸ αἷμα, Pesch. ܕܡܐ ܕܟܪܝܐ. **17** וּכְרָעָיו LXX + ὕδατι. **17**^{bβ} LXX καὶ ἐπιθήσεις τὰ διχοτομήματα σὺν τῇ κεφαλῇ (frei?). **18** הוּא om. LXX. רֵיחַ LXX Pesch. praem. לְ. **20**^{a} von עַל־תְּנוּךְ an LXX ἐπὶ τὸν λοβὸν τοῦ ὠτὸς Ααρων τοῦ δεξιοῦ καὶ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς δεξιᾶς χειρὸς καὶ ἐπὶ τὸ ἄκρον

τοῦ ποδὸς τοῦ δεξιοῦ καὶ ἐπὶ τοὺς λοβοὺς τῶν ὠτῶν τῶν υἱῶν αὐτοῦ τῶν δεξιῶν καὶ ἐπὶ τὰ ἄκρα τῶν χειρῶν αὐτῶν τῶν δεξιῶν καὶ ἐπὶ τὰ ἄκρα τῶν ποδῶν αὐτῶν τῶν δεξιῶν. Pesch. add. ad אַהֲרֹן 1) wie LXX הַיְמָנִית, von וְעַל־תְּנוּךְ an die Gliedmassen im Plur. **20**^{b} trspon. LXX nach **21**. **22** וְהָאַלְיָה om. LXX, Sam. om. ו. אֵיל om. LXX. **23** —וְכִכַּר שֶׁמֶן אַחַת LXX καὶ ἄρτον ἕνα ἐξ ἐλαίου. **24** אֹתָם LXX B αὐτοῖς A αὐτοὺς Luc. (Symm. Theod.) αὐτά. **25** וְהַקְטַרְתָּ Pesch. + ܘܬܩܛܪ ܥܠ ܡܕܒܚܐ (הַמִּזְבֵּחָה מִן־הָאֵיל). הַמִּזְבֵּחָה עַל־הָעֹלָה LXX ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τῆς ὁλοκαυτώσεως. **28** שְׁלָמֵיהֶם LXX τῶν σωτηρίων τῶν υἱῶν Ισραηλ, A Luc. om. τ. υἱ. Ι. תְּרוּמָתָם LXX ἀφαίρεμα Pesch. ܦܪܝܣܘ. **29** בָּם om. LXX. **33** יֹאכַל LXX + ἀπ᾽ αὐτοῦ. **36** לַיּוֹם עַל־הַכִּפֻּרִים LXX τῇ ἡμέρᾳ τοῦ καθαρισμοῦ. **38** בְּנֵי שָׁנָה Sam. LXX + תְּמִימִם wie Num 28 3. לַיּוֹם LXX B A + ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. תָּמִיד LXX + κάρπωμα ἐνδελεχισμοῦ (אִשֵּׁה תָּמִיד vgl. v. 42). **42** אֹועֵד LXX γνωσθήσομαι. לָכֶם Sam. LXX לְךָ. שָׁמָּה LXX B ἐκεῖθεν A Luc. ἐκεῖ, שָׁם LXX om. **43** וְנוֹעַדְתִּי שָׁמָּה לִבְנֵי LXX καὶ τάξομαι ἐκεῖ τοῖς υἱοῖς (Luc. τοὺς υἱούς). וְנִקְדַּשׁ LXX καὶ ἁγιασθήσομαι, Pesch. ܘܐܬܩܕܫ. **45** וְשָׁכַנְתִּי LXX καὶ ἐπικληθήσομαι (so wiederholt auch in Dtn!). **46** לְשָׁכְנִי בְתוֹכָם LXX + καὶ θεὸς εἶναι αὐτῶν. **46**^{b} om. LXX.

Auf die Angaben über Herstellung des Kultusapparates folgt die Anweisung für Eröffnung des Kultus. Über die Anknüpfung von **1** s. u. zu v. 43 f. Nachdem das Opfermaterial zur Stelle geschafft ist **1**^{b}**—3**, werden die Priester einer Waschung unterzogen **4**. Diese werden vor dem Heiligtum und dem Volk nicht ganz nackt dastehen sollen, sondern vermutlich die Hosen an sich haben, die ihnen v. 5 nicht angezogen werden. Über die zur Waschung nötigen Geräte erfährt man nichts. Dann folgt die Einkleidung; die כֻּתֳּנֹת sind dabei nicht genannt. Das Fehlen eines Gürtels bei Aaron ist begründet (s. zu 28 39; in der Glosse v. 9 korrigiert). Warum in v. 5^{b} *binde ihm mit der Binde* (בַּחֹשֶׁב zu lesen?) *das Ephod um* die Binde so ausdrücklich hervorgehoben wird, ist nicht deutlich; 28 8 ist sie auffallend ausführlich geschildert. Die Salbung **7**, Ausdruck der königlichen Würde des Hohepriesters, gehört nicht zu den eigentlichen Weiheriten, die bei Priestern und Hohepriester identisch sind, sondern ist einfach die Auszeichnung des Hohepriesters vor den Priestern. Sie könnte Neuerung von P sein. **9**^{b} מִלֵּא יַד ist die ganze Installation; bei Kautzsch ist der Satz als zusammenfassende Charakterisierung der folgenden Riten übersetzt. Der schon 28 41 gebrauchte Ausdruck מִלֵּא יַד fehlt in Lev 8 12–14 und kehrt nachher wieder in der sekundären Perikope v. 28 ff. Satz v. 9^{b} wird daher Zusatz sein. Die Weihe wird vollzogen durch Opfer und Riten, die die Priester in die communio sacramentalis bringen. Bemerkenswert ist, dass P^{g} eine Weihe des Heiligtums und seiner Geräte nicht anordnet. Diese werden „geweiht“ durch den Einzug des כְּבוֹד יְהוָה, ganz sachgemäss: auch nach der älteren Auffassung wird ein Ort durch eine Theophanie heilig; auch das Heiligtum und seine Geräte werden Medien der Gemeinschaft mit Gott nicht durch Weihen von Menschen. Es ist das hervorzuheben gegen das Missverständnis von כִּפֶּר bei Ritschl. Von einer Erklärung der Opferriten ist hier abzusehen. Über den Lokativ הַמִּזְבֵּחָה **13 18 25** s. Ges.-Kautzsch^{26} § 90 d. Zuerst wird **10—14** mit einem Farren ein Sündopfer vollzogen zu Gunsten der zu weihenden Priester; es folgt **15—18** ein Widder als Brandopfer, wieder für die Priester, zum Ausdruck, dass diese nun im normalen Verhältnis zu Jahwe stehen, aber vorerst nicht anders als jeder Laie, für den so geopfert wird. Auf

dieser Grundlage wird die specifische Verbindung der Priester mit dem, wie im Heidentum sinnlich massiv und räumlich gegenwärtig gedachten Element des קדשׁ vollzogen **19—21**: von den zu weihenden Priestern wird an einem Widder das diesen als ihr Opfertier bezeichnende Handaufstemmen vollzogen, das Tier geschlachtet, das Blut teils an die rechten Ohrläppchen, Daumen und grossen Zehen Aarons und seiner Söhne gestrichen, teils an den Altar geschüttet, eine Ceremonie, die denselben Sinn hat wie die von 24 6 8. Der Altar, nebenbei, ist hiebei nicht Feuerstätte oder Tisch, sondern steht an Stelle des die Gottheit repräsentierenden Opfersteines. Das Bestreichen des rechten Ohres wird mit 21 6 zu vergleichen sein und den Priester als Sklaven des Gottes bezeichnen. Auf Ausdeutung des Einzelnen ist zu verzichten; solche Riten müssen nicht von genauen Vorstellungen begleitet sein. Für die Besprengung mit Blut und Salböl **21** (Lev 8 30 erst nach der v. 22–26 vorgeschriebenen Ceremonie ausgeführt) fragt man vergeblich, woher Mose Blut und Salböl nimmt: Blut ist nach v. 12 16 20 keins mehr da. Der Vers ist Variante zu v. 20^a. Die Weihung mit Öl kollidiert zudem mit der schon vollzogenen Salbung Aarons und hebt seinen Vorzug vor den anderen Priestern auf. Im übrigen wird der zweite Widder als Schlachtopfer bzw. nach dem Sprachgebrauch von P als Heilsopfer, genauer, vgl. v. 23 mit Lev 7 11–14, als Dankopfer verwendet **22—25**. In die den Brandopferwidder verzehrende Glut kommen die sonst vorgeschriebenen Stücke: alles Fett, der Fettschwanz, das Fett über den Eingeweiden, das Anhängsel an der Leber und die Nieren mit ihrem Fett (vgl. Lev 3 9 f.), dazu aber auch alles, was sonst den Priestern zukommt, denn „Priester" sind in diesem Moment nicht da; von Mose selbst wird damit ausdrücklich gesagt, dass er eigentlich nicht als solcher fungiert. In die Flamme kommt also **22** Schl. **23**: die rechte Keule (sonst Hebe für den Priester Lev 7 32) und das dem Priester als Hebe zukommende Gebäck (Lev 7 11–14). Wie sonst die Laien die in die Flamme kommenden Stücke dem Priester übergeben Lev 7 29, so wird hier das gewöhnliche und das ausserordentliche den Priestern in die Hand gelegt **24^a** (über v. 24^b s. nachher), ihnen dann von Mose abgenommen und der Flamme übergeben **25** (vgl. Lev 3 5 11 7 31). Die Brust wird sonst mit den Stücken für den Altar dem Priester übergeben, von diesem aber vor dem Altar geschwungen, d. h. nur ideell geopfert, und dann als Gabe Gottes an ihn behalten Lev 8 34 7 30 ff.; nach Lev 7 30 ff. erwartet man die Webebrust noch vor der Keule in v. 22. Da die Verse auch sonst korrigiert sind — v. 24^b ist eine ungeschickte Glosse: Mose kann etwas in den Händen der Priester befindliches nicht schwingen, zudem, was auf den Altar kommt, wird gar nicht geschwungen; wohl auch v. 22^b — und v. 26 deutlich P^s ist, so wird die Webebrust vor der Keule in v. 22 im Zusammenhang mit dem P^s-Einsatz **26—28** gestrichen worden sein. In diesen Versen widerspricht der Einsetzungswidder *Aarons* der bisherigen Darstellung, dass die Opfer und die mit ihnen zusammenhangenden Weiheriten für Hohepriester und Priester gemeinsam sind; die Zuweisung eines Priestergefälls an Mose widerspricht der Übergabe der anderen in die Altarflamme; die v. 27 f. gezogene Folgerung passt zum vorausgesetzten ausnahmsweisen Vorgang wie die Faust aufs Auge.

Auch **29—37** ist stark erweitert. An v. 25 schliesst an v. 31 f., wo die Ursprünglichkeit des אֵיל הַמִּלֻּאִים dahingestellt bleiben mag. v. 29 f. ist überflüssige Unterbrechung des Zusammenhangs, die grundlegenden Vorgänge von P^g sind ohnehin normativ, die sieben Tage sind noch nicht motiviert. P^s gehört v. 33: beim zweiten Widder handelt es sich um kein כִּפֶּר, die Besorgnis, dass Fremde teilnehmen könnten, ist unter den Voraussetzungen von P^g an den Haaren herbeigezogen. An v. 32 schliesst an v. $34^{ab\alpha}$; dagegen v. $34^{b\beta}$ ist eine unverständliche, Lev 7 17 fehlende, mit Lev 7 18 kollidierende Begründung des Verbrennens. P^g kann wieder gehören v. 35^a. Eine siebentägige Fortsetzung der Weiheakten, v. 35^b, ist unmöglich; in Lev 8 33 35 erscheint als Hauptsache, dass Aaron und seine Söhne sich sieben Tage vor dem Heiligtum aufhalten (vgl. 24 16 f.). Aus der Situation fällt v. 36 f.: die Entsündigung des Altars kommt post festum. Die Vorstellung in v. $37^{b\beta}$, dass jeder, der aus Versehen heilige Dinge berührt, sich zu lösen hat, ist ein schwacher Nachklang des II Sam 6 6 f. bezeugten Glaubens, und findet sich auch sonst nur bei P^s (30 29 Lev 6 11). Meist wird an P^s gewiesen **38—42**; Dillmann 294 348 nimmt wenigstens Dislokation an. Das Gesetz ist Num 28 4–8, aber deutlich als Einsatz, wiederholt (vgl. gegen die singularische Anrede die pluralische in v. 2 f. 11 18 f.). Das Verhältnis von v. 42 und 43 zeigt, dass v. 38–46 kein glatter Zusammenhang ist: v. 43^b ist Dublette zu v. 42^b. **43** f. aber mit der Weihe des Heiligtums durch den sich niederlassenden כְּבוֹד יְהוָה, mit der Beschreibung des Heiligtums als אֹהֶל מוֹעֵד und הַמִּזְבֵּחַ (ein Altar und das einzige Stück des Vorhofs) gehört P^g, ist freilich hier nicht an seinem Platz, sondern Voraussetzung der Priesterweihe, also Stück einer Auslassung vor v. 1 (vgl. das dortige beziehungslose לָהֶם). Es mag da gestanden sein: Mose soll das Heiligtum an einem bestimmten Termin aufstellen (vgl. 40 1 f.), dann wird sich der כְּבוֹד ה׳ darauf niederlassen 29 43 f.; auf v. 44 kann v. 1 folgen. **45** f. ist eine sehr billige (vgl. z. B. 35 3 LXX + ἐγὼ κύριος) Auffüllung und Abrundung. Für diesen Zusammenhang sind die v. 38–42 nicht verfasst: sie reden vom Altardienst, nicht von der Priesterweihe, sind vom Verf. von Lev 8 hier noch nicht gelesen worden und an v. 36 f. sehr äusserlich angeknüpft. Vielleicht stand ursprünglich da, dass während des siebentägigen Wartens der Priester das תָּמִיד von Mose besorgt werden solle, vielleicht aber sollten die sieben Tage nur kultisch ausgefüllt werden. Das siebentägige כַּפֶּר v. 36 f. (Lev 8 34) ist nach Abschluss der Weihe durch ein Dank-Schelamīm deplaciert und Ausfluss der Tendenz von P^s, überall das כַּפֶּר anzubringen. Da noch Neh 10 34 Esra 9 4, wie II Reg 16 15 für die Zeit des Ahas, nur ein Morgenbrandopfer und ein Abendspeisopfer (dieses schon I Reg 18 29 36 im Nordreich) kennt, während Hes 46 13–15 ein Morgenbrandpofer mit Speisopfer in Aussicht nimmt, so bietet v. 38–42 eine nachesranische Steigerung des Kultus.

Lucian de Syr. dea 44 bezeugt täglich zweimaliges Opfer für den Tempel in Hierapolis. Ein täglicher Dienst versteht sich an einem grossen Heiligtum mit ständigem Personal eigentlich von selbst (vgl. u. a. die ägyptische Analogie Erman 371 ff.) Wenn aber das doppelte תָּמִיד zuerst unter Ahas erwähnt wird, so ist zu fragen, ob mit dem aramäischen Altar und den vermutlich aramäischen Ornatstücken nicht auch ein Stück Kultusordnung übernommen wurde. Der Protest gegen die Steigerung der Opfer Jes 1 11 hätte

dabei eine besondere Spitze. Hes greift dann vielleicht auf die ältere Gewohnheit zurück, obwohl das Morgenopfer selbst nicht altisraelitisch ist. Wenn Hes für das Speisopfer 1/6 Epha = 6,06 l Feinmehl, 1/3 Hin = 2,02 l Öl, keinen Wein vorschreibt, so zeigt P^s mit 1/10 Epha = 3,64 l Feinmehl, 1/4 Hin = 1,52 l Öl eine Steigerung der Tagesportionen, da dies Opfer zweimal dargebracht wird, dazu kommt noch zweimal 1/4 Hin Wein. Darüber, dass namentlich die Verwendung von Wein im Kultus ein Eindringen kanaanitischer Kultur ist, vgl. Budde, das nomadische Ideal im AT, Preuss. Jahrb. 1896, 57ff.

30 1–10 Der goldene Räucheraltar.

Zum Text: **1—10** Sam. nach 26 35. **4** וְהָיָה Sam. Verss. וְהָיוּ. **6**$^{b\alpha}$ om. Sam. LXX. **6**$^{b\beta}$ ἐν οἷς γνωσθήσομαί σοι ἐκεῖθεν (A Luc. ἐκεῖ). **7** סַמִּים σύνθετον λεπτόν. **7 8** יַקְטִירֶנָּה LXX θυμιάσει (v. 8 B θυμιάσεις) ἐπ᾽ αὐτοῦ. **8** תָּמִיד LXX + διὰ παντός. לדרתיכם auch **10** LXX αὐτῶν. **9** תַּעֲלֶה LXX ἀνοίσει. תִּסְכּוֹ LXX σπείσεις. **10** וְכִפֶּר LXX + περὶ αὐτοῦ. אַחַת בַּשָּׁנָה 2) om. LXX.

Über den schon von Sam. zum Ausdruck gebrachten Anstoss der Stellung dieses Gesetzes lässt sich nicht hinwegkommen. Dazu konkurriert dieser Altar mit den Weihrauchpfannen auf dem Tisch 25 29 und nicht nur mit der Bezeichnung des Altars im Vorhof als des Altars schlechthin 27 1ff. 29 11ff., sondern auch mit seiner Bedeutung: was nach 30 10 jährlich einmal geschieht, durfte bei der grundlegenden Weihe nicht fehlen, gegen 29 12 (auch die Sühneriten Lev 16 11ff. wissen nichts vom goldenen Altar). Der ganze Räucheraltar gehört P^s (vgl. besonders Wellh. Comp. 139—141). Neben dem Tischaltar im salomonischen Tempel I Reg 6 20 ist der Räucheraltar 7 48–50 ein auf $P^{(s)}$ Rücksicht nehmender Zusatz (Stade ZATW 1883, 143f. 168ff.). Auch Hes 41 22 kennt nur einen Tischaltar. Ob ein Räucheraltar je im nachexilischen Tempel stand, ist mehr als zweifelhaft. Der Josephus c. Ap. I 22 citierte Pseudo-Hecataeus von Abdera aus dem Ende des 3. Jahrhundert (vgl. Susemihl, griech. Lit. in der Alexandrinerzeit II 644 f. u. Anm. 65) weiss nur von einem βωμός im Tempel, also nur vom Altartisch. Nach I Mak 1 21 4 49ff. soll Antiochus Epiphanes 169 diesen Altar weggenommen, Judas Makkabaeus 165 auch ihn wieder hergestellt haben. Aber die Römer haben ihn im Tempel nicht vorgefunden (Josephus bell. jud. 7, 55). Nach II Mak 2 5ff. soll Jeremia die Lade und den Räucheraltar versteckt haben, mit der Erklärung, dass der Ort unbekannt bleiben solle, bis Gott sein Volk wieder zusammenbringt. Das ist deutlich eine theologische Motivierung des faktischen Nichtvorhandenseins beider Stücke. Freilich, was mag der Anlass zu dieser phantasiemässigen Verdoppelung des Altars gewesen sein? Vielleicht einfach, wie Nowack Archäol. II 63 Anm. 2 annimmt, ein exegetisches Missverstehen des Wechsels der Bezeichnung Tisch und Altar; doch vgl. auch zu v. 6 und 10. Für die Notiz in I Mak 1 21 4 49ff. erlaubt der Zwischenraum zwischen den Ereignissen und der Abfassung von I Mak die Annahme, dass auch hier das Dogma bzw. das Gesetz die geschichtliche Schilderung hat korrigieren heissen; der Gegenbeweis durch Augenschein war unmöglich, wenn dieser Altar ursprünglich nicht vor dem Vorhang, sondern vor der Lade stehen sollte.

Die Feuergefährlichkeit dieses Altars ist eine Konstruktionsgedankenlosigkeit, wie deren auch P^g zeigt. Die Schilderung entspricht in der Hauptsache der der Geräte von P^g. Ob צְלָעוֹת **4** etwas anderes ist als 25 12 26, kann dahingestellt bleiben, da die Bedeutung der technischen Ausdrücke auch dort nicht ganz deutlich zu machen ist. Der Altar steht nach **6**^{a} vor dem innern Vorhang, also im Heiligen, nach **6**^{b} vor der כַּפֹּרֶת also im Allerheiligsten. Die Angabe v. 6$^{b\alpha}$ ist wegen v. 6$^{b\beta}$ gegen Sam. LXX zu halten und wird die ursprüngliche sein. Das Allerheiligste des zweiten Tempels war leer; der darin befindliche Stein, auf den der Hohepriester am Versöhnungstag die Räucherpfanne stellte (Josephus bell. jud. V 5, 5; Mischna tr. jōma 5, 2), war kaum der Anknüpfungspunkt für die Erfindung dieses Altars; eher ein v. 10 zum Vorschein kommendes kultisches Bedürfnis. Der an v. 6^a hangende tägliche Dienst

am Altar **7—9**, ja am Ende die ganze Beschreibung als Räucheraltar (also auch die Worte מִקְטַר קְטֹרֶת v. 1) ist dann jünger als der an v. 6ᵇ hangende v. **10** (gegen Dillmann 352), der jährlich einmalige Benutzung voraussetzt. Wegen des Fehlens der Bundeslade war die Lev 16 vorgeschriebene Blutmanipulation nicht mehr ausführbar. Vielleicht verfiel man theoretisch zum Ersatz auf Übertragung des Bestreichens der Hörner am grossen Altar (29 12 Lev 16 8) an einen ad hoc konstruierten Altar im Allerheiligsten. Die ebenfalls nur theoretische Verwandlung in den Räucheraltar und seine Versetzung ins Heilige, könnte die Folge einer Ablehnung jenes Vorschlags sein.

30 11–16 Das Kopfgeld.

Zum Text: **12** רֹאשׁ LXX συλλογισμόν Pesch. ܚܘܫܒܢܐ Targ. חוּשְׁבָּן. בִּפְקֹד אֹתָם om. LXX.

Die Verordnung, jedenfalls durch einen ungeschickten Diaskeuasten, augenscheinlich auf Grund des auch 27 19 vorliegenden Missverstehens von עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד v. 16, an den jetzigen Ort versetzt, hat erst hinter Num 1 Sinn. Es ist aber wenig wahrscheinlich, dass Pᵍ für Ausführung eines von Gott selbst gegebenen Befehls ein einer Plage dafür vorbeugendes כֹּפֶר vorsieht, es wird hier vielmehr eine gegenüber Pᵍ sekundäre, aber auf alten Volksaberglauben (II Sam 24) zurückgreifende Reflexion zum Wort kommen. Eine Vergleichung mit Neh 10 33 ist am Ende gegenstandslos: Neh 10 33 redet, ohne Berufung auf das Gesetz (!, so auch v. 35, anders v. 37) von einer ständigen Einrichtung, Ex 30 11–16 von einer einmaligen Leistung ad hoc. Wenn II Chr 24 6–9 aus Ex 30 11–16 eine Steuer für Erhaltung des Tempelgebäudes ableitet, so ist das nicht nur eine fragwürdige Exegese, sondern ein direkter Hinweis darauf, dass diese Novelle zwischen Nehemia und der Abfassung der Chronik angewachsen ist.

13 In dem *halben Sekel nach heiligem Gewicht, den Sekel zu 20 Gera gerechnet* steckt eigentlich das ganze Münzproblem, belastet mit der ganz unbekannten Berechnung des Gewichtsekels nach גֵּרָה. Eine kurze Erörterung dieser höchst komplicierten Frage lässt sich nicht geben; es möge hier eine Verweisung auf Benzinger Archäol. § 28f. genügen. Der Unterschied von Arm und Reich **15** gleich nach dem Auszug aus Ägypten fällt aus der Situation. **16** Welche laufende Ausgabe mit dieser ausserordentlichen Spende bestritten werden soll, ist nicht deutlich zu machen. Vielleicht hat eben diese Erwägung die Umdeutung von עֲבֹדָה und die Versetzung des Abschnitts hieher veranlasst.

30 17–21 Das Waschbecken.

Zum Text: **19** וְרָחֲצוּ LXX καὶ νίψεται. **19 21** רַגְלֵיהֶם LXX + ὕδατι. **21** וְלֹא יָמֻתוּ om. LXX. Nach v. 21ᵃ rep. LXX B v. 20ᵃ. וּלְזַרְעוֹ לְדֹרֹתָם LXX καὶ ταῖς γενεαῖς αὐτοῦ μετ᾽ αὐτόν.

Die z. St. angemerkte Lücke in 29 4 wird nachträglich durch eine Novelle (vgl. die Stellung, auch den Neuansatz v. 17, vgl. v. 11 22 34) ausgefüllt. Entgegen dem Schema von Pᵍ fehlt jede Andeutung der Form des Gerätes. Natürlich ist es eine Ersetzung des ehernen Meers im salomonischen Tempel.

Die Stellung zwischen Altar und Heiligtum **18**ᵇ ist sonderbar, da die Priester sich nicht blos vor dem Betreten des Heiligtums, sondern auch für den Altardienst waschen **19**f. Aufstellung seitlich vom Altar wäre natürlicher. Vielleicht ist die Vorstellung massgebend, dass die Priester, auch wenn sie vom Altar weg ins Heiligtum gehen, sich waschen müssen (so auch nach Lev 16).

30 22–33 34–38 Die Salbe und das Räucherwerk.

Zum Text: **23** וְאַתָּה Pesch. om. וְ. לְךָ om. LXX. In **27** om. LXX A Luc. אֶת־הַשֻּׁלְחָן, B v. $^{a\alpha}$ (in v. 28!). **27**$^{a\beta}$ LXX + καὶ τὴν σκηνὴν κ. τ. λ. wie v. 26. **28**^{a} LXX + 27$^{a\alpha}$. אֶת־כַּנּוֹ om. LXX B. **31** שֶׁמֶן LXX + ἄλιμμα (ἄλειμμα), Variante für ἔλαιον? לִי LXX ὑμῖν. **32** תֵּעָשׂוּ LXX (B ποιηθήσεται) + ὑμῖν ἑαυτοῖς. **34** חֶלְבְּנָה סַמִּים LXX χαλβάνην ἡδύσμου. **35** קֹדֶשׁ LXX ἔργον ἅγιον. **36**$^{a\gamma}$ LXX ὅθεν γνωσθήσομαί σοι ἐκεῖθεν. **37** וְהַקְטֹרֶת LXX om. ·וְה. אֲשֶׁר תֵּעָשֶׂה LXX om. Pesch. ܕܬܥܒܕ ܠܟ.

v. 22–33 präsentiert sich durch seine Stellung und sachlich als Novelle: P^{s} kennt Salbung mit dünnflüssigem Öl 27 7$^{a\beta}$, hier liegt ein Recept für eine dicke, v. 25$^{a\alpha}$ sehr uneigentlich als Salböl bezeichnete Salbe vor; P^{s} reserviert die Salbung für den Hohepriester, hier wird sie, wie 28 41, allen Priestern zuerkannt; in P^{s} erhält das Heiligtum seine Weihe durch den כְּבוֹד יְהוָה, hier durch Salbung, die die Dinge fast in der Mt 23 18 f. ironisierten Weise auf den Kopf stellt, denn wodurch die Salbe קֹדֶשׁ wird, erfährt man nicht; zudem ist die Salbung bei Personen, nicht bei Dingen angezeigt; vielleicht gab eine Erinnerung an die alten Ölopfer (z. B. Gen 28 18) den Anlass zu dieser Bereicherung. Das etwa 1/2 Zentner ausmachende Gemisch könnte bei sparsamer Anwendung gereicht haben, aber man versuche es sich vorzustellen, wie das ganze Zelt — auch die Decken und feinen Tücher — gesalbt wird. Die Erwähnung des Räucheraltars und des Beckens überrascht in diesem Zusammenhang nicht.

Wenn ראשׁ statt mit Mas. als Apposition zu בְּשָׂמִים mit LXX als stat. constr. zu מָר־דְּרוֹר gezogen wird, so wird nur von Myrrhe erste Qualität verlangt, was aber schon durch den Zusatz דְּרוֹר geschieht. Die Zahlen bedeuten nach בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ v. 24 Gewichtssekel. Zu v. 29^{b} s. o. zu 29 37. Das Verbot, die Mischung zu profanen Zwecken zu benützen v. 31 ff., ist Konsequenz von v. 29.

Gar keinen Zusammenhang mit der Herstellung des Heiligtums hat v. 34–38. Die genaue formelle Übereinstimmung von v. 22–33 und v. 34–38 weist beide Abschnitte derselben Schicht von P^{s} zu.

Wie zur heiligen Salbe werden zum Räucherwerk vier Species verwendet. Das zweite סַמִּים fällt auf; LXX scheint חלבנת סמים (eine besondere Art von Galbanum?) gelesen zu haben; Grätz schlägt Streichung von סַמִּים 2) vor. Dass zwei dieser Substanzen, שְׁחֵלֶת und חֶלְבְּנָה für sich stinken, macht sich nach der auf einem Experiment beruhenden Versicherung Knobels (Dillmann 362) bei der Mischung nicht mehr geltend. Auch das Verbot, das Rezept zum Profangebrauch zu verwenden, setzt voraus, dass der Wohlgeruch dazu verleiten konnte.

Räucheropfer werden zuerst Jer 6 20 17 26 41 5, dann Jes 43 23 66 3 erwähnt. Doch wird dieses Opfer in einem Atem mit ganz gebräuchlichen genannt, nicht als Novum. Aber die Mischung von P kennen diese Stellen nicht: Jer 6 20 nennt nur Weihrauch, sonst wird noch קָנֶה הַטּוֹב genannt, was P v. 23 zur Salbe verwendet. Räucherungen kommen in den meisten Kulten vor. Das AT erwähnt sie bei den Babyloniern Jes 65 3 und Phönikiern Hos 2 15 Jer 7 9 11 13 32 29 44 17 ff. II Reg 23 5; bei den Ägyptern spielen sie eine grosse Rolle, Erman 371. Weihrauchopfer sind selbstverständlich nichts altisraelitisches; Weihrauch ist ein fremder Luxusartikel und hat nur in einem von der Kultur durchsetzten, nicht in einem einfachen alten Kultus eine Stelle. Wellh. arab. Heident. 158 hält auch bei den Arabern die Räucherungen für Zuwachs von aussen. Das Verbrennen von Weihrauch ist ohne Zweifel mit dem kultischen term. techn. רֵיחַ נִיחֹחַ in Beziehung zu setzen. Im übrigen scheinen im Räucherwerk von P verschiedene Elemente zusammengeflossen zu sein. Dass das spätere Judentum noch sieben weitere Substanzen hinzugefügt hat (Nowack II 248), beweist noch nicht, dass in P eine erste Etappe eines einfachen Steigerungsprozesses vorliegt, sondern die Verwendung stinkender Substanzen lässt an das Hereinspielen von Räucherungen zur Vertreibung der Dämonen denken (vgl. Tob 6 17 f. 8 2 f.), wie bei den ägyptischen Räucherungen. Es würde hier, wie bei den

Glöckchen am מְעִיל das Gebiet des Aberglaubens und niedern Heidentums hereinspielen. Der Kultus von P ist ein vom Monotheismus der Propheten bewältigter Synkretismus. Wie so etwas optima fide werden kann, zeigt die Geschichte des christlichen Kultus.

31 1–11 Die Bestellung der Techniker.

Zum Text: **2** אוּרִי Sam. חוּרִי. **3** וּבְכֹל- LXX om. וּ. **4** לַחְשֹׁב Sam. praem. וְ. מַחֲשֶׁבֶת LXX καὶ ἀρχιτεκτονῆσαι. Ad v. 4 LXX + καὶ τὴν ὑάκινθον καὶ τὴν πορφύραν καὶ τὸ κόκκινον τὸ νηστόν. **5**a LXX B καὶ τὰ λειτουργικὰ καὶ εἰς τὰ ἔργα (A καὶ τὰ ἔργα εἰς) τὰ τεκτονικὰ τῶν ξύλων, Luc. καὶ τὰ λειτουργικὰ ἔργα καὶ τεκτ. κ. τ. λ. (om. לְמַלֹּאת). **6** אִתּוֹ LXX αὐτὸν καὶ τόν. **8** LXX praem. καὶ τὰ θυσιαστήρια. **8**b **9**a om. LXX. **10** הַשָּׂרָד Sam. Verss. הַשָּׂרַת. וְאֶת־בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ om. LXX. הַכֹּהֵן om. LXX. לְכַהֵן LXX Pesch. + לִי,

Jedenfalls v. 7–11 gehört Ps: die Aufzählung der Kultusutensilien setzt die Bereicherung von Pg voraus und enthält vielleicht ein sehr spät eingedrungenes Fremdwort (שָׂרָד v. 10). v. 1–6 ist nicht aus einem Guss: v. 4 redet von „Erfinden“ gegen alle Voraussetzungen und gegen v. 6a; אִתּוֹ v. 6 ist durch v. 4 f. von v. 1–3 soweit abgetrennt, dass man an Erweiterung von v. 1–3 6 durch v. 4 f. denken möchte. Aber auch diese Grundlage gehört nicht Pg, da Cap. 35 eine Relation zum Vorschein kommt, nach der namenlose Israeliten das Werk ausführen (35 10, vgl. 39 34 42 f.).

2 קָרָא בְשֵׁם bedeutet *Einsetzung in seine Bedeutung* (vgl. zu Gen 1 5). Bei MT bedeutet מְלֵאכָה **3** *Fertigkeit;* das von LXX gelesene בְּכָל st. וּבְכָל erspart diese singuläre Bedeutung; das וּ von MT könnte mit v. 4 f. (neben בְּכָל־מ' unnötig) eingesetzt worden sein. **4** f. ist auffallend holperig; LXX zeigt, dass hier fortgesetzt nachgefüllt wurde. **10** שָׂרָד scheint Sam. LXX in billiger Weise korrigiert zu haben. Das von LXX ausgelassene וְאֶת־בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ nimmt sich thatsächlich wie eine, dann natürlich ursprünglich ohne וְ — denn es wird nur einerlei Kleidung für Aaron angefertigt — eingefügte, Glosse aus, eben ein Hinweis auf Existenz eines weniger geläufigen Wortes.

31 12–17 Einschärfung des Sabbatgebots.

Zum Text: **12** וַיֹּאמֶר Sam. וַיְדַבֵּר. **13** אַךְ LXX ὁρᾶτε καί. שַׁבְּתֹתַי Pesch. תִּשְׁמֹרוּ. **14** לָכֶם LXX B praem. κυρίου. מְקֻרָב עַמֶּיהָ Cdd., Targ. Onk., Pesch. מֵעַמֶּיהָ. **15** יֵעָשֶׂה LXX ποιήσεις Pesch. יֵעָשֶׂה. **17** הוּא LXX + ἐμοί.

v. 13 16 f. ist ganz allgemein gehalten und zeigt, dass der Abschnitt nicht für diesen Zusammenhang geschrieben, sondern durch אַךְ v. 13 (vgl. 12 15) angeschweisst ist. Der Sabbat wird in einer neben Gen 1 in P überflüssigen Weise motiviert. Die Heranziehung des Begriffs *Bundeszeichen* v. 13 17 lässt den Abschnitt als eine theologische Studie über den Sabbat erscheinen, die ihren Platz hier vielleicht der Erwägung verdankt, dass bei Pg nicht deutlich wird, wann die Sabbatordnung praktisch wird (vgl. o. S. 54). Pg fremd ist שַׁבְּתֹתַי v. 13, חִלֵּל und עָשָׂה v. 14 16 vom Sabbat, הִנָּפֵשׁ v. 17 von Gott gesagt (Wellh. Comp. 143).

Der Sabbat ist für das spätere Judentum neben der Beschneidung, Gen 17 10 f. 13, das Bundeszeichen, speciell gegenüber den Heiden (Subj. von לָדַעַת v. 13bβ) das Bekenntnis. Im übrigen ist gegenüber Gen 17 10 f. eine fortwährend zu erfüllende Pflicht als Bundeszeichen eine nicht unwesentliche Modifikation dieses Begriffs, wie denn auch dieses Bundeszeichen nicht blos für Gott, sondern auch für die Völker ein Zeichen ist — auch das ein Indiz für eine andere Hand als Pg, zumal Pg von einer Bundesschliessung am Sinai gar nicht redet; grundlegend ist hier der Abrahamsbund (Valeton ZATW 1892, 1 f.). וַיִּנָּפַשׁ **17** ist ein starker bei Ps überraschender Anthropomorphismus (Reminiscenz an die Schöpfungsgeschichte von J2?).

18[a] ist der Abschluss der Sinaioffenbarung, nicht der ganze Bericht über den Dekalog bei P[g] (s. z. 25 16). 18[b] gehört JE, genauer (לֻחֹת אֶבֶן, von Gott beschrieben) E.

2) Die Herstellung des Heiligtums Cap. 35—40.

Vgl. hiezu speciell Wellh. Comp. 143—149, Kuenen hist.-krit. Einl.[2] § 6 Anm. 15.

Der Bericht zeigt eine bessere Ordnung als Cap. 25—30; die zusammengehörigen Teile stehen beisammen. Doch macht schon die Wiederholung der Aufzählung der Bestandteile und Inventarstücke des Heiligtums — neben der genauen, zum Teil rein mechanischen (z. B. יְהִי 36 29 wie 26 24) Wiederholung der Beschreibung noch drei oder vier Listen 35 11–19 39 33–41 (40 1–8) 40 18–33 — ein allmähliches Anschwellen des Textes wahrscheinlich. Was hier geleistet wird, geht über das Mass von Genauigkeit und Pedanterie bei P[g] hinaus. Die sekundäre Erweiterung hat sich in Wiederholungen gefallen. Ein Vergleich mit LXX — übersichtlich bei Kuenen l. c., Driver Einl. — zeigt, dass der Abschluss des Textes spät erfolgt ist. LXX zeigt gegen MT nicht nur Auslassungen (35 8 37 25–28 40 11 28 29[b]; Räucheraltar in 35 15 39 38) und reducierte Wiedergaben (so MT 36 8–34 in LXX 37 1f. 38 18–21, MT 38 1–7 in LXX 38 22–24), sondern auch Umstellungen, und zwar ganzer Perikopen, sowie innerhalb einzelner Perikopen (35 12ff. 39 32ff.). Dazu kommen Übersetzungsvarianten, die beweisen, dass der Übersetzer von Cap. 35ff. ein anderer ist als der von Cap. 25ff. (z. B. בָּדִים und בָּתִּים ist Cap. 25ff. (ἀνα)φορεῖς und θῆκαι, Cap. 35ff. διωστῆρες, μοχλοί und εὐρεῖς, ὥστε αἴρειν). Ebenso weisen Varianten wie אִישׁ אֶל־אָחִיו, אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ für אֶחָד אֶל־אֶחָד, אַחַת אֶל־אַחַת in Cap. 25ff. und einige andere Kleinigkeiten dieser Art (vgl. Wellh. Comp. 148 Anm. 1, Popper der bibl. Bericht über die Stiftshütte S. 84ff.), die nicht absichtliche Änderungen, sondern unwillkürliche Stilverschiedenheiten sind und von Sam. schon in Cap. 25ff. gebraucht sind, darauf hin, dass das Sprachgefühl von Cap. 35ff. der Zeit nahe steht, in der die Samaritaner den Pentateuch übernommen haben. Aber auch ohne das: in Cap. 35ff. sind die Nachträge zu Cap. 25ff. vorausgesetzt: der Räucheraltar und dann die Bezeichnung Brandopferaltar, die Salbung aller Priester. Die Capp. 35—40 gehören, wie sie vorliegen, sicher P[s], wobei der Vorbehalt gemacht werden muss, dass der Abschnitt an Stelle eines kurzen Ausführungsberichts von P[g] getreten ist, der in der jetzigen Aufschüttung noch stecken könnte. Die allmähliche Auffüllung von Cap. 35ff. beweist ausser der Wiederholung der Aufzählung auch der Numeruswechsel in 36 8 und 10ff., 39 1–7 8 und 10ff., oder die Verschiedenheit der Ausdrücke betreffend die Aufstellung des goldenen Altars 40 5 und 26. P[s] von Cap. 35ff. ist jünger als P[s] zu Cap. 25—31, da über das Ganze von Cap. 25—31 in freier Weise verfügt wird, während P[s] von Cap. 25—31 das Gefüge von P[g] nicht antastet, sondern eben Nachträge macht. Es ist ohne Interesse und aussichtslos, die Aufschichtungen in Cap. 35ff. unterscheiden zu wollen. Wichtiger wäre, Spuren der P[g] gehörigen Grundlage zu finden. Das Suchen darnach ist wohl nicht völlig aussichtslos. Nach 36 10 39 32 42f. lässt Mose die Arbeit nicht durch zwei bestellte Meister und namenlose Gehilfen, sondern durch eine namenlose Menge freiwilliger Arbeiter ausführen. Der historischen Anlage von P[g] entsprechen dann die Angaben 40 1 16f., dann die Mitteilung, dass sofort nach der Aufstellung, noch vor der Weihe des Heiligtums כְּבוֹד יְהוָה Besitz davon ergreift 40 33[b]–38. Man wird daran denken dürfen die kaum entbehrlichen Sätze 35 4–7 (v. 8 nicht; om. LXX vgl. 25 6) 9f., die Grundlage von v. 20ff. und von 36 2f., dann 36 8 39 32 42 40 1f. 16f. 33[b] 34 (35?) für P[g] in Betracht zu ziehen. Dass P[g], am ehesten nach 35 10 (vgl. LXX: ohne Räucheraltar, v. 16 bzw. 15 einfach τὸ θυσιαστήριον, ebenso freilich in 39 38f. bzw. 39 16 und 37 25–28 ganz), oder zwischen 36 8 und 39 32 auch eine Aufzählung der hergestellten Gegenstände hatte, ist möglich und wahrscheinlich. Weit mehr hat Dillmann 394—396 für P[g] reserviert.

35 1–3, die Sabbateinschärfung, ist so wenig als 31 12–17 der Situation angepasst. 4–9 ≃ 25 2–7. Die jetzige Aufzählung 11–19 gehört nicht P[g]: vgl. פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ v. 12, auch 39 34 40 21 gegenüber der Unterscheidung von פָּרֹכֶת und מָסָךְ bei P[g], die

gedankenlose Zusammenstellung der Schaubrote (om. LXX) mit den Geräten, v. 14^{b} die Herstellung des Brennöls (LXX om., auch וְאֶת־נֵרֹתֶיהָ); die Auslassung von v. 15$^{a\alpha}$ bei LXX ist erwähnt; v. 15$^{a\beta\gamma}$ ist bei LXX v. 19 nachgetragen; die Pflöcke hat auch P^{g}, 27 19 (gegen Popper); die Stricke sind eine einfache Konsequenz; dagegen בְּגִדֵי הַשָּׁרֵד stammt aus 31 10. **21** macht auch ohne Vergleich mit 25 2 den Eindruck der Überfüllung; speciell die Verwendung von עֲבֹדָה deutet auf P^{s}. Für וַיָּבִאוּ **22** hat Sam. besser וַיְבִיאוּ. Nach וְטַבַּעַת (Sam. und Cdd. om. וְ) hat Sam. LXX עָגִיל (LXX praem. וְ). Auch der uneigentliche Gebrauch von הֵנִיף weist auf P^{s}; P^{g} 25 3 bringt alles unter den Begriff תְּרוּמָה, den hier **24** auf Silber und Bronce beschränkt.

In **35 30—36 1**, der Eröffnung von 31 1–10, ist die Aufzählung der herzustellenden Dinge 31 6^{b}–11 durch Aufzählung der Arbeitsgattungen ersetzt. **32** וְלַחְשֹׁב LXX (wie MT 31 4) om. וְ. **33** מַחֲשֶׁבֶת Sam. מחשבות. **34**^{a} ist eine die Anfertigung des Heiligtums durch die zwei Meister mit der Relation von 35 10 zusammenschweissende Glosse, und hat die Wiedergabe von 31 6 verwirrt.

In **36 2—7**, der Einleitung der Arbeit, ist die Episode mit dem Überschuss eine Glorifikation des mosaischen Israels. Für den Inf. וְהוֹתֵר **7** hat Sam. וְהוֹתִירוּ.

36 8—39 32 ist detaillierte und systematisch geordnete Beschreibung der hergestellten Arbeiten.

36 8—19 erzählt, mit 26 1–14, die Auslassung von 26 12f. und einige Kleinigkeiten abgerechnet, übereinstimmend, die Anfertigung der verschiedenen Teppiche und Zeltdecken, mit schroffem Übergang von der Voraussetzung gemeinsamer Arbeit zur Aufstellung eines verantwortlichen leitenden Meisters v. 8^{a} und 8^{b}. Für חָכָם v. 8^{a} hat Sam. (auch Targ. Onk. und Jon.) חַכְמֵי.

36 20—34 folgt, entsprechend 26 15–30, die Bohlenkonstruktion mit einigen leichteren Lesarten: v. 23 נֶגֶב st. נֶגְבָּה 26 18, v. 23 24 25 קְרָשִׁים st. קֶרֶשׁ 26 18 19 20; für das v. 29 aus 26 24 mechanisch wiederholte יִהְיוּ hat Sam. הָיוּ; für das auffallende וְהָיוּ am Anfang von v. 29 30 hat S^{e}bîr v. 29 וַיִּהְיוּ, es ist mit Strack beidemal וַיִּהְיוּ zu lesen.

In der Beschreibung der Säulen und Vorhänge **36 35—38**, nach 26 31f. 36f., zeigt v. 38 eine schon besprochene sachliche Abweichung von 26 37.

Lade und Kapporeth, dem Bezaleel zugeschrieben, **37 1—9** sind genau wie 26 10–22 (natürlich ohne v. 15f. 21f.) geschildert. Das Kĕtīb קְצוֹתָו v. 8, von קָצָה, 38 5 39 4 Ps 65 9 Neh 7 70 Dan 1 2 5 15, ist junges Sprachgut.

Tisch **37 10—16**, Leuchter **17—24** und Räucheraltar **25—28** (om. LXX) entsprechen 25 23–30 (om. v. 30 37 16 gegen 25 29 + הַכַּפֹּת אֲשֶׁר עַל־הַשֻּׁלְחָן) v. 31–40 (om. v. 37^{b} und natürlich v. 40) 30 1–5, nur dass 37 13 וַיֵּצֶק für וְעָשִׂיתָ 25 26 hat.

Die Vorschriften über Salbe und Räucherwerk 30 22–38 werden durch die kurze Bemerkung **37 29** erledigt.

38 1—7 unterscheidet sich von 27 1–8 vor allem durch die Bezeichnung *Brandopferaltar*. Dazu kommen kleine Abweichungen, wie das Plus אֶת־כָּל־כֵּלָי הַמִּזְבֵּחַ und die Auslassung von לָרַשְׁתּוֹ 38 3 gegen 27 3, וַיֵּצֶק 38 5 für וְעָשִׂיתָ 27 4 (auch sonst 38 4^{b} 5 anders als 27 4^{b} 5); 38 7 ist etwas anders als 27 7; 27 8^{b} fehlt nach 38 7.

38 8^{a} wird über das eherne Becken so kurz als 30 18^{a} berichtet; לָרָחְצָה 30 18^{a}, dann 30 18^{b} 19–21 fehlen natürlich; 38 8^{b} ist eine nach Popper 21 131, Wellh. Comp. 147 haggadische Notiz über Herkunft des verwendeten Metalls.

Die Beschreibung des Vorhofes **38 9—20** (in LXX Abweichungen von MT) lautet etwas anders als 27 9–19 (vgl. namentlich 38 16–19 mit 27 17–20). Eine sachliche Verschiedenheit ist die Versilberung der Säulenköpfe 38 17 19.

Bei der Berechnung **38 21—31** beweist die Heranziehung der in P^{g} noch nicht genannten Leviten als Rechnern v. 21^{b} und die Steigerung des Goldverbrauches gegen 25 39, dass eine späte Leistung vorliegt. v. 25 ruht auf 30 11–16. Ein Zusatz eines Glossators, der sich des Wertes der Textilstoffe erinnerte, könnte **39 1**^{a} sein.

In **39 1**^{b}**—31** fällt die Wiederholung der Formel כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה bei jedem Stück des Ornates auf. **2—7** giebt 28 6–12 nicht wörtlich wieder: vgl. v. 6 mit 28 9–11; 28 13 f. fehlt. Die technische Erläuterung v. 3 hält Wellh. Comp. 48 mit Popper

für eine Glosse zu מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב 28 6. Für וְקִצְּץ v. 3 hat Sam. וקצצו. **8—21** deckt sich fast vollständig mit 28 15–30. v. 15 l. mit Sam. הָאֵפֹד, v. 16 hat für עַל־הַחֹשֶׁן in 28 23 aus 28 13 שְׁתֵּי מִשְׁבְּצֹת זָהָב. Die Nichtberücksichtigung von 28 29f. ist natürlich, von Sam. übrigens durch Texterweiterung korrigiert. **22—26** zeigt wieder mehr Abweichungen von der Vorlage 28 31–35: כְּלִיל 28 31 praem. v. 22 aus 28 32 מַעֲשֵׂה אֹרֵג; v. 23 ist einfacher als 28 32; שָׁנִי 28 33 add. v. 24 מָשְׁזָר; 28 33$^{a\gamma}$ om. 39 24 (dafür v. 25 ‖ 28 33 Schl.); זָהָב 28 33^{b} add. v. 21 טָהֹר; für בְּתוֹכָם סָבִיב 28 33 giebt 39 25 ausführliche Beschreibung; זָהָב 28 34 om. v. 26; für 28 35 hat 39 26$^{b\alpha}$ לְשָׁרֵת. Auch **27—29** weicht von 28 39–43 etwas ab; der Text ist, nicht bloss durch Auslassung von 28 41 43 zusammengezogen, sondern Leibrock und Gürtel beim Hohepriester und den Priestern (28 39 40) werden ausdrücklich als identisch beschrieben. Nach v. 29 erhalten ausdrücklich auch die Priester bunte Gürtel. Ihre Kopfbedeckung heisst gegen מִגְבָּעוֹת 28 40 hier פַּאֲרֵי מִגְבָּעוֹת, dagegen fehlt לְכָבֹד וּלְתִפְאָרֶת 28 40$^{b\beta}$. **30** f. zeigt gegen 28 36–38 (om. v. 38) nur geringe Varianten: צִיץ 28 36 add. v. 30 פְּתוּחֵי, נֶזֶר הַקֹּדֶשׁ ib. praem. ib. מִכְתַּב, für 28 37^{b} in v. 31 einfach מִלְמַעְלָה.

39 32 42 f. schliesst sich, in der Weise von P^{g}, die Konstatierung des Abschlusses der Arbeiten an. Dazwischen steht **33—41** die Ablieferung an Mose mit nochmaliger Aufzählung der Einzelheiten (darunter v. 36 auch das Schaubrot). Zum Behuf des Anschlusses von v. 43 ist v. 32 in v. 42 wiederholt.

Cap. **40** berichtet die Aufstellung des Heiligtums. Aufstellung und Priesterweihe wird zeitlich so gelegt, dass die Israeliten das erste Passah nach dem Auszug als organisierte Kultusgemeinde feiern (vgl. v. 1 Lev 9 1). Zur Herstellung des Heiligtums sind nach dem Ganzen des Ex (vgl. Einleitung I Schl.) etwa sieben Monate, nach P, wo über den Abfall des Volkes nichts wird erzählt worden sein, also 34 8 wegfällt, vierzig Tage mehr nötig gewesen. הַקִּים הַמִּשְׁכָּן bedeutet (vgl. v. 17 und 19) die Aufstellung des gesamten Kultusapparates im ganzen und einzelnen. Die Anweisung **3—8** ist nach Cap. 25—27 überflüssig (neu ist nur v. 6); der Räucheraltar und die Bezeichnung Brandopferaltar sind Indicien für P^{s}; dieser Schicht gehört auch die Salbung aller Geräte **9—11**, sowie die gegenüber v. 33^{b} 34 und Lev 8 1ff. voreilige Anordnung der Weihe der Priester mit Salbung sämtlicher Priester und (v. 15^{b}) Steigerung der Bedeutung der Salbung **12—15**. Gegen **16** f. hebt sich **18—33**^{a} schon durch den Neuansatz in v. 18 als Einarbeitung ab, auch kehren sämtliche Bereicherungen des Apparates durch P^{s} wieder, dazu kommt die Gedankenlosigkeit, dass Mose vor Abschluss der Aufstellung und vor der Weihe den Kultus in Gang setzt v. 23 25 27 29^{b} 31.

Nach P^{g} wird am 1. Tag des 1. Monats das Heiligtum aufgestellt; sofort nimmt der כְּבוֹד יְהוָה davon Besitz und daran schliesst sich sofort die am 8. Tag des Monats vollendete (Lev 9 1) Priesterweihe an.

Fremd ist hier **36—38**, in Zusammenhang von P^{g} an richtiger Stelle Num 9 15ff. wiederholt. Ob **35**, eine Analogie zu 24 16, mit Lev 9 28 in Beziehung zu setzen und P^{g} zuzuweisen ist, kann man fragen: Mose ist ja schon 24 18 mit Jahwe in unmittelbare Berührung getreten.

SACHREGISTER.

Aaron IX X XI XIII 9 17 18 20 21 60 61 62 65 104 105 106 108 109 110 111 113 135.
Aberglauben 82 91 145 147.
Abihu 104.
Adler 67.
Aegypten, Bauten 3 17, Denkmäler 50, Götterglauben 21, Grenzbefestigung 46 51, Grenzverkehr 2, Königstochter VII 6, Unterdrückungspolitik VII 2, Wagen 47 48, Weisheit 6 21.
Aehrenmonat 42.
Aelteste 8 9 10 14 104.
Ahnenverehrung 77.
Allerheiligste, das 127 144.
Altar XI 60 117 131 132 143 144, salomonischer 81 101, Brandopferaltar 148 149 150; Altarbau 80 81, —hörner 131 145, —stufen 81, —tisch 80.
Altersdaten 20.
Alusch 59.
Amalekiter 59 60.
Amram 20.
Amulett 110 138.
Anrede an das Gesamtvolk 102, — an das Individuum 119.
Anthropomorphismus 8 19 111 147.
Antiochus Epiphanes 144.
Anvertrautes, Entwendung desselben 89.
Arbeitsunfähigkeit 85.
Archaismus 49.
Aschere 117.
Asphalt 5.
Asyl 84.
Aussatz 15 26.
Baal-Zephon 46.
Bann 91.
Barfussgehen 10 11.
Baumaterial 18.
Beduinenbrot 42, —geschmack 11, —märchen 7.
Berg der Gesetzgebung, Lage desselben 65, s. auch Gottesberg.
Bergwerke 6.
Berührung des Heiligen 69.
Beschneidung 16 147, — der Fremden 34.
Beten 60.
Beule 26.
Bewässerung und —maschinen 136.
Bezirk, heiliger 68.
Bigamie 83.
Bildverbot 76.
Binsenkorb 5.
Blei 49.
Blut, Wasser in — verwandelt 22, —besprengung resp. —bestreichung 105 142, —manipulation 39 103 105, —rache 87, —rächer 84, —regen 23, —ritus 43 105, —schuld 88.
Brache im siebenten Jahre 96, —ordnung 82.
Brunnen, —namen 60, —recht 7, —scene XII 5.
Brust 142.
Bundesbuch IX XIV 69 98 103; Anlage desselben 99 f., Charakter und Geist 100 f., Ort, ursprünglicher 100, Zeit der Entstehung 101.
Bundesceremonie IX 106, —erneuerung 116, —mahl 106, —schluss 103 104 106 116, —zeichen 147.
Busch, der brennende 10.
Chabiri 52.
Chamsin 31.
Choschen 136 137.
Chronologie X 20 21 40 45; Daten der Bedrückung und des Auszugs der Israeliten 52 53.
Cisterne 87.
D = deuteronomische Quelle XI.
Dankpsalm VIII.
Daumenweihe 142.
Dämon XII 7 138 146.
Decke (Zeltdecke) 127 149.
Dekadenrechnung 35.
Dekalog VIII IX XIII XIV 69 75 77 103 117 118 119 120 122. Das *Du* des Dekalogs 70 119, Einteilung 76.
Dhutmes III. 52.
Diadem 138.
Dieb, ein insolventer — wird verkauft 88; Viehdiebstahl 88.
Dophka 59.
Dreimänner 47.
Dreizahl, drei Tage 8.
Dschebel ʿArāif 66.
— Kâtherîn 65.
— Musa 65 114.

Dschebel Serbāl 65.
Dubletten X.
E = Elohist XII.
Edelsteine 121 136 137.
Edle 106.
'egrof (אֶגְרֹף) 85.
Ehe 75 82, —frau 75.
Eid 89 90.
Eigentum 75 87, —schädigung 87.
Einbruch 88.
Ekstase 107 119.
Eleasar 20.
Elia 66.
Elim 55 56.
Eliseba 20.
Elle 131.
El-schaddaj 19.
Eltern, ihre Autorität 84, — ehren 74 76 84.
Engel Gottes VIII IX 8 45 47 102 110 113.
Enthaltung vom Weibe 68.
Ephod 135 f. 137 138.
Erntefest 97.
Eroberung Kanaans 102.
Ersatzpflicht 89.
Erstgeburt 16 31 39 41 93 94 118 119.
Erstlinge 41 97 119.
Etham 46.
Etymologie 6 11.
Fahrlässigkeit 87 89.
Familiensolidarität 72, — verschuldung 81.
Farbstoffe 120.
fas 76 84 91 92 96 98.
Fehlgeburt 86.
Fest XI 97, in der Wüste VII 15; —feier in Aegypten 25, —gesetzgebung 96, —gewand 15.
Fettschwanz 142.
Feuersäule 46.
Feuerschaden 88 89.
Finsternis, aegyptische 30.
Flachs 28.
Fleischnahrung 83.
Fluchwasser 109 111.
Fremde, der 40 74 92 95.
Frohndienst 1 2 17.
—vogt 2 17.
Frösche 23 24.
Frühlingsaera 35, —fest 37 41.
Funddiebstahl 89.
Fussgestelle 128 129.
Gebäck 142.
Gebärstuhl 3.
Geldbusse 85.
Gemeinbewusstsein, israelitisches 52.
Genealogie X 18.
Genickbrechen 41.
Gersom 7 62.
Gerste 28.
Geschlechtsverfassung 14.
Gesetzgebung VIII XI XIII 65.
Gestirn 71.
Getreidearten in Aegypten 28.
Gewebe 120 149.
Gewittergott 13.
Gewitterschaden 28.
Gewohnheitsrecht 87.
Glöckchen 138 147.
Gosen XII 3 9 17 25 32 50 51.
Gott, — Allwirksamkeit X, — Buch 112, — Eid 35, —Eifer 117, —Gerechtigkeit XII, — Hand 47 48, — Kabod X 106 143, — Kinder 16, — Majestät 70, — Souveränität 70, — Transscendenz X 115, — Treue 114 116, — Ueberweltlichkeit XII XIII.
Gott hören 70, — sehen 11 70 106.
Gottesberg XI 10 61 66.
—bild 77 79 109 110 117 119.
—gericht 109.
—lästerung 93.
—name XI 8 11; Aussprechen 114, Gebrauch 96, Entweihung 72.
—nähe 104.
—rede XIII.
—schrift 111.
—stab 9.
—symbol 110.
—urteil 62 89.
Götter, fremde 71 72 93.
Götzenbild IX 80.
Granatäpfel 138.
Grenzen des verheissenen Landes 103.
Gürtel 150.
Hagel 27.
Hand aufstemmen 142, — erheben 19.
Handmühle 32.
—zeichen 35 41.
Hebamme 1 3 4.
Heidentum 98 147.
Heilige, das (im „Zelt") 127 144.
Heiligkeit 67.
Heiligtum VIII IX X XI XIII 89 97 98 101 109 121 143 148 150, — in der Mitte des Lages 109; Einrichtung des Wüstenheiligtums 130, Konstruktion desselben 129, Versammlung beim — 38.
Henotheismus 15 71.
Herbstfest 97 118 119.
Herz verhärten 16.
Heuschrecke 28 30.
Hexe 91.
Hierokratie 67.
Hohepriester IX XI 20 135 136 150.
Horeb XI 8 10 55 65 66.
Hornisse 131 145.
Hose 139.
Humanität 74.
Hundsfliege 25.
Hur (Chur) 60 104 106 110.
Hyksosherrschaft 2.
J = Jahwist XII.
Jahreswechsel 97 118 119.
Jahwe 12 13 16 114, Jahu 13; Jahwe inspiriert die List 15, — spricht vom Himmel 79; heidnische Vorstellung von Jahwe 9; Jahwe = Herr des Landes 96, = Schöpfer 15; — Macht 51, —Wohnort 110.
Jahwebild 71 72 80 117.
—eid 90.
—opfer 62.
—zeichen 139.
Jakob 52 67.
Idol 71 77 108 110; Idololatrie 71.
JE = Jehowist 8 62.

Jethro 8 62.
Incest mit Tieren 91.
Jochebed 20.
Joseph 52.
Josua VIII IX 60 104 105 109.
Isir'il 52.
Israels Wohnort in Aegypten 5 8 9 25 (s. auch Gosen), Dauer seines Aufenthalts in Aegypten 20 39 40.
Judas Makkabaeus 144.
jus 76 91 98, jus talionis 86.
Justizverfahren 94, Klassenjustiz 95.
Jünglinge als Ministranten beim Opfer 105.
Kades 55 56 62 66.
Kainszeichen 41.
Kalb, das goldene 109 110.
Kalendertag 38.
Kamel 26.
Kanaanäer 8.
Kapporeth 122 123 149.
Karawanenstrasse 46.
Kedeschenwesen 91.
Keniter 13 14.
Kerntruppen 47.
Kerub 121 122 123 127 128.
Keule 142.
Kinderaussetzung 5, —verkauf 81 82.
kipper 112 143.
Kleid, Waschen desselben 67.
Konföderation 51.
Kopfbedeckung 139 150.
Kopfgeld 145.
Korah, Rotte 49.
Koriander 58.
Kosmos, Trichotomie des — 74.
Körperverletzung 85.
Kräuter, bittere 37.
Kriegsgott 13 68.
Kriminalrecht 81 86.
Krug 58.
Kultur, Protest gegen dieselbe 81.
Kultus IX XI XII 30 77 79 80 96 117 118 119; —apparat 120 140, —archaismus 16, —bild 71, —brauch 40 111, —feier 15, —fest 109, —gemeinschaft 36, —kleid 81, —ort 84, —utensilien 147, —zentralisation 101 108. Kultische Anrufung 14; Installation des Kultus 61. Privatkultus 98.
Kupfergrube 56 57.
Kurkosten 85.
Lade, heilige 13 113 121 122 123 124 130 144 149.
Lampe 126.
Leastämme 51.
Leibrock 150.
Leben, Schutz des Lebens 75 84.
Leuchter 126 134 140 149.
Levi 5 18 19 109 111 112.
Lied der Mirjam 45 50, Meer— 48.
Malachit 59.
Man, Manna 54 56 57 58.
Mara 55.
Massa 56.
Massebe XII 103 105 117.
Mazzen 37 39 42 97 118; — fest 34 38 41 42 117 118 119.
Meer, das eherne XI 145, das rote s. Schilfmeer.
Meineid 89.
Menschenraub 84.
Meriba 56 60.
Mernephtaḥ II. 52.
Metalle 120 149.
Mezuza 36 43 82.
Midian, —iter VII 6 9 13 14; midianitischer Oberpriester VII.
Migdol 46.
Milch, Kochen in Milch 98 119.
Mirjam 45.
mohar 91.
Molochdienst 41.
Monatszählung 35.
Mond 43 73, —kult 66 73.
Monolatrie 71 119.
Monotheismus XII 67 71 92.
Mord 84.
Mose VII VIII IX X XII, s. ferner Inhaltsverzeichnis; Abbildung Moses 120.
Mönchstradition 65.
Muṣri 50.
Münzproblem 145.
Nachtfeier 36 40 43.
Nachtwache 48.
Nadab 104.
Namengebung durch den Vater 7.
Nebukadnezar 124.
Neumond 73.
Nil 5 22 23, —überschwemmung 23.
Nomadenleben 42, —stämme 51.
Notwehr 88, —überschreitung 88.
Numen, Anblick eines Numens 7.
Oel 134, Brenn— 149, —baum 96 134.
Ofenruss 26.
Offenbarung, Stufenfolge der — X 19, —zelt IX 113 140.
Ohr, —durchbohrung 83, —läppchen 142, —weihe 142.
On 1 3.
Opfer 93 94 97 105 111 118, tägliches 143, Abendspeis— 143, Brand— 141, Dank— 142, Heils— 142, Morgenbrand— 143, Oel— 146, Schlacht— 142, Sünd— 141.
—arten 80.
—fleisch 37 97.
—gesellschaft 80.
—mahl 62 94 104.
—material 30 93 118.
—modus 97.
—priester 80 105.
—ritus 36.
—tiere 35 36 41, Zeichnen derselben 35.
—tisch 125.
Orakel 63, —befragung 68.
Ordale 89 90 109 111.
Organisation des Volkes VIII 60.
Orientierung 30 130.
Ornat, priesterlicher und hoheprieſterlicher 135 140 149 150.
P = Priesterkodex X XI.

Panik 48 102.
Papyrus 5.
Passah, aegyptisches 38 40, —fest VIII XI 33 34 37 38 41 77 97 118 150, —fleisch 42, —gesetz 34 35, —lamm 36.
Pentade 81.
Personenrecht 81, persönliche Freiheit 84.
Pest 51.
Pfandrecht 92.
Pfanne 126.
Pflicht, kultische 74, religiöse 74 91, sittliche 74 91.
Philisterland 45 49.
Pi-hachiroth 46.
Pinehas 20.
Pithom 2 3 39 50.
Plagen, aegyptische VIII X XII 21 33.
Polydämonismus 91.
Posaune 125.
Priester XI 67 78 105 111 135 141 148 150, —kleidung 134 135 136, —stamm 20 111 112.
Prophet = Mose 111 113.
Prophetin = Mirjam 45.
Putiel 20.
Quellen, von Exodus X, —scheidung XV.
Rahelstämme 51.
Ra'mses 2 34 35 50.
Ramses II. 52.
Raphidim 55 59 65.
Raufhandel 85.
Räucherung 146; Räucheraltar 144 145 148 149 150, —opfer 146, —pfannen 125 144, —werk 121 146 149.
Recht XII 76 77, Rechtsmittel 89.
Redaktion XIII.
Reinigungseid 89.
Reiterei 49.
Religion 3 77, israelitische 52 76, ihre ethische Tendenz XII; Furcht— 16, Individual— 113, Kultus— XII, Propheten— 77 101, Volks— XII 78.
Re'uel 6.
Richter 62 63.
Riegel 129.
Ruhetag 73.
Sabbat 54 58 72 73 74 77 96 101 118 147 148.
Salbe 145 146 149, Salböl 142.
Salbung XI 139 141 146 148 150.
Sauerdorn 56.
Saures, vermischt mit Opferblut 119.
Säule 130 149.
Schadenersatz 87 88.
Schaubrot 149 150, —tisch 124 131.
Scheu, religiöse 70.
Schicksalsgöttin, aegyptische 4.
Schiedsrichter 86.
Schilfmeer 30 45 48 51.
Schlange 22, —beschwörung 15.
Schmuck 9 15 108 109 110 138.
Schrifterklärung 11.
Schuldrecht 92.
Schur, Wüste 46 55.
Schurz, Lendenschurz 81 136 140.
Schwelle 36 82.
Schwur 19.
Seïr 66.
Siebenzahl 140 143.
Signalhorn 68.
Sin, Mondgott 66, Wüste 56 57 59.
Sinai VII VIII IX X XI 10 56 65 66 103 115 120, —gewitter 68.
Sisak, Pharao 124.
Sittlichkeit XII.
Sklave, Sklaverei 43 74 81 82 83 99; Aufnahme eines Sklaven in die Familie 82, Durchschnittspreis eines — 87, Freilassung eines — 86; Sklave, der hausgeborne 96, —misshandlung 85, —verkauf 83, —zeichen 83.
Stab (Aarons, Gottes, Moses) 9 10 16 21 22 33 44 55 60.
Stechmücken 24.
Steinigung 87.
Steinkreis 105.
Steinmesser 16.
Stierbild 110.
Stirnband 41.
Stirnblatt 139.
Strasse 57.
Stroh 17 18.
Sukkot 39.
Sühne 119.
Sündenvergebung 116.
Tafel des Gesetzes IX 76 77 103 104 106 109 111 114 115 123.
Tamburin 50.
Tarfabaum 57.
Täuschung der Aegypter 15.
Techniker 147.
Tephillin 41.
Teppiche 127 128 130 149.
těruma 120.
Text, Tradition über — 105, —umstellung 148, —übersetzungsvariante 148.
Theokratie 69.
Theophanie VII IX 8 9 10 60 67 68 69 70 80 103 104 106 114 115 141.
Tier, anvertraut zum Hüten 90, entlehnt zur Arbeit 90; —häute 121.
Tisch 149, —altar 144.
Titusbogen 124 125.
Totenkult 74 75 91.
Totschlag 84.
Tötung, der neugebornen hebräischen Knaben 3, von Menschen durch Rinder 86.
Tracht, Kultus— 11.
Trauerzeichen IX 11.
Urim und Tummim 138.
Verfluchung durch Menschen 93.
Verführung einer Jungfrau 91.
Vergeltung 72.
Vergoldung 129 131.
Versöhnungstag 144.
Verstockung Pharaos 22.
Viehpest 26.
Vorhang 130 149.

Vorhof des Heiligtums 132—134 149.
Wachstum des Volkes 1 2.
Wachtel 54.
Waschbecken 145.
Wasserreichtum 55, Wasserstand im Schilfmeer 48.
Weideschaden 88.
Weihe 67 68 142 143 146 150, —vorschrift 140.
Weihrauch 146.
Weinberg 88 96.
Wergeld 84 87.
Woche 73.
Wochenfest 118 119.
Wolke, Jahwe wohnt in der Wolke 105 106.
Wolkensäule 44 46 47 109.
Wucherverbot 75.
Wunder XI XII XIII 17 32 48 115, —stab XIII.
Wüstenpflanze 89.
Ysop 39.
Zange 126.
Zauberer XIII 93, aegyptische 21 22 24 25, Zauberei 72 91.
Zehenweihe 142.
Zehnzahl 140.
Zeichen 9 15 16, auf Hand und Stirn 35.
„Zelt“ 'ohel mō'ed s. Offenbarungszelt.
Zelttücher 127.
Zerrissenes 94.
Zeugnisablegen 75.
Ziegel 3 17 18.
Zinsnehmen 92.
Zippora 16.
Zivilrecht 81 86 91.
Zoan 2.
Zorn Gottes 9 16.
Zoroaster 116.
Zwölfzahl 105 136.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston

Bible
Comment(O.T)
M
Marti, Karl (ed.)
Kurzer hand-commentar zum Alten
Testament. Vol.2.-Exodus.